19e ANNÉE (2e SÉRIE). № 36 9 SEPTEMBRE 1897
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES
DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai pour voisin un ancien magistrat, homme fort aimable d'ailleurs, mais rempli de préjugés contre la religion. Il me harcèle surtout au sujet de l'âme humaine.

Auriez-vous l'obligeance de nous parler un peu, dans votre excellent *Ami*, de la *spiritualité* et de l'*origine* de l'âme : 1° au point de vue de la raison ; 2° au point de vue de la foi ?

Ce n'est pas un traité de psychologie que je vous demande, mais simplement quelques observations claires et décisives, telles qu'il convient à un homme du monde qui n'a pas fait de ces questions une étude spéciale.

R. — L'être le plus grand, le plus mystérieux de la création visible, c'est l'homme, parce que c'est le seul être dans lequel l'esprit et la matière, deux substances qu'un abîme sépare, sont substantiellement unies, de manière à former le plus merveilleux des composés de l'ordre physique. Des deux substances dont la réunion constitue la personne humaine, la plus noble de beaucoup, c'est l'âme ou l'esprit ; c'est pareillement la plus nécessaire et aussi la plus difficile à connaître. Mais parmi les questions très nombreuses qui concernent notre âme, celles de son *origine* et de sa *spiritualité* sont, on doit le dire, des questions fondamentales ; de celles-là en effet dépendent d'autres questions relatives à l'âme aussi, et des plus importantes, notamment celles de sa liberté et de sa survivance ou de son immortalité.

Pour ces diverses raisons nous croyons utile, nécessaire même, de ne pas nous borner à quelques observations : ce serait risquer de manquer le but ; et notre aimable correspondant nous pardonnera, si nous donnons à notre réponse une étendue que semble réclamer la gravité de ses questions.

Suivant l'ordre qu'il nous indique lui-même, nous parlerons de la *spiritualité* de l'âme dans le présent article ; un autre suivra de près où nous traiterons de son *origine*.

PRÉAMBULE

Pour bien connaître l'homme il faut le considérer dans ses rapports avec le tout, avec l'universalité des êtres, car c'est l'ordre mutuel des choses qui donne l'intelligence de l'univers et en fait voir la beauté. Or, voici l'ordre établi dans la création par son auteur même.

Dès le commencement du temps, Dieu forma du néant par sa toute-puissante vertu un double ordre de créatures, spirituelles et corporelles, c'est-à-dire les anges et le monde visible ; puis il créa l'homme, qui n'est qu'un composé d'esprit et de corps. (Concile de Latran, cap. *Firmiter).*

Le monde comprend donc trois grandes classes d'êtres, formant une hiérarchie parfaite. Au sommet, les anges, entièrement esprits, substances purement spirituelles, intelligences dégagées de toute matière à la fois dans leur être et dans leur opération ; au bas, les êtres matériels ou dépourvus d'intelligence, organisés ou inorganisés, animés ou inanimés, n'ayant d'opération que dans la matière et avec elle ; au milieu, l'homme, être mixte, composé d'esprit et de corps, agissant sur la matière parce qu'il est *sensibilité*, mais d'une manière indépendante de la matière parce qu'il est *intelligence*. C'est cette double condition de l'homme qui fait de lui l'être singulier, l'être unique de la création, réunissant en lui la nature spirituelle et la nature corporelle, la vertu de comprendre et la vertu de sentir, la faculté de communiquer avec le monde spirituel par les idées et la faculté de communiquer avec le monde matériel par les sensations, parce qu'il est la synthèse vivante de la matière et de l'esprit. Ainsi, dans la série graduée à l'infini des créatures, l'homme est le point intermédiaire entre l'ange et la brute, tout comme l'ange l'est entre Dieu et l'homme, tout comme la brute l'est entre l'homme

et la plante, tout comme la plante enfin l'est entre la brute et l'être inorganique ; il est le chaînon qui unit, lie ensemble les deux natures les plus éloignées l'une de l'autre, les extrêmes les plus disparates de la création, à savoir les substances spirituelles et les substances matérielles, le monde invisible et le monde visible, la terre et le ciel ; il est enfin la créature qui complète l'ordre général en accordant tous les êtres entre eux, de manière à en faire sortir les sublimes harmonies de l'univers.

Telle est la place assignée dans le monde à l'espèce humaine. Il nous a paru bon de rappeler tout d'abord cette vérité, parce qu'elle est comme le flambeau qui doit éclairer quiconque veut étudier l'homme dans sa nature, dans ses opérations ou dans sa fin.

L'homme est donc un être composé de deux substances : une substance spirituelle, c'est l'âme ou l'esprit ; et une substance matérielle, c'est le corps ou la matière. Dieu, dit la Bible, « a fait l'homme à son image » ; après avoir formé son corps de terre, il souffla sur lui, et dès ce moment ce corps fut vivant, animé, doué du mouvement et de la parole. Ce souffle divin n'est point de même nature que le corps : un être simplement vivant comme les brutes n'ont point l'image de Dieu. Donc l'homme, s'il est corps, est en même temps esprit, formé par conséquent de deux substances.

Je dis « *deux substances,* » c'est-à-dire deux êtres réels existant en soi, distincts l'un de l'autre, et tous deux parfaits, chacun dans son genre. Cependant si ces deux êtres sont également parfaits, ils ne sont pas également complets. Un être complet, c'est celui qui non seulement existe, mais encore *subsiste,* c'est-à-dire s'appartient à lui-même, se soutient en lui-même, se suffit pour être et pour opérer. Or, l'âme existe et subsiste en elle-même et par elle-même : c'est un être complet. Le corps humain au contraire, quoique parfait, et même le plus parfait de tous les corps parce qu'il est l'œuvre de la main amie et caressante du Créateur, n'est pourtant pas complet. Il est en soi, mais ne subsiste pas par soi ; il subsiste par l'âme et dans l'âme, dont la présence l'anime, le soutient, le complète, le termine dans son être et l'élève jusqu'à elle pour faire de lui un instrument digne de ses perfections et de ses opérations. De là une réciprocité, une corrélation, une correspondance continuelle entre ces deux êtres que nous constatons sans cesse, et que nous sommes impuissants à expliquer. C'est le grand mystère de l'union de l'âme et du corps. Mais si incompréhensible qu'elle soit, cette union existe, et elle est nécessaire ; car c'est elle qui fait que, malgré la dualité de ses substances, l'homme est substantiellement *un.* Si le corps subsistait par soi aussi bien que l'âme, l'homme ne serait plus un, mais deux. Il serait une âme et il serait un corps, deux êtres séparés, étrangers l'un à l'autre ; mais il ne serait pas un être *âme-corps* tout ensemble ; l'âme n'aurait pas un corps, ni le corps une âme ; le corps n'aurait aucune part aux fonctions de l'âme, ni l'âme à celles du corps ; celui-ci ne serait plus l'instrument de celle-là, son auxiliaire, et l'âme privée du secours des sens corporels qui la mettent en relation avec toute la nature visible, ne pourrait plus exercer que d'une manière bien imparfaite l'opération qui lui est propre, celle de comprendre. Et dès lors on ne saurait plus pourquoi elle est unie à un corps ; on ne verrait plus comment l'homme est le trait d'union entre les deux ordres de créatures, et il faudrait renoncer à expliquer sa présence dans l'univers.

Je dis « une substance *spirituelle,* » c'est-à-dire une substance immatérielle, simple, essentiellement active, capable d'agir par elle-même, intelligente, vivante, principe de vie et de mouvement.

Je dis « une substance *matérielle,* » c'est-à-dire une substance par elle-même essentiellement inerte, passive, sans vie, sans action, sans intelligence, sans mouvement.

Je dis enfin « deux substances *étroitement unies,* » c'est-à-dire unies immédiatement, sans intermédiaire, de façon à former un seul tout, une unité substantielle, la personne humaine.

De ce qui précède il résulte que le corps n'est pas tout l'homme, loin de là ; car seul il n'aurait ni subsistance, ni vie, ni opération humaine : il n'est tel et il n'opère qu'en vertu de son union avec l'âme. De même l'âme, quoique subsistante par elle-même et de beaucoup supérieure au corps, n'est qu'une partie de la nature humaine, et pour cette raison il est de son essence d'être unie au corps, sans quoi elle ne pourrait avoir toute sa perfection naturelle. En sorte que les deux choses, l'âme et le corps sont faits l'un pour l'autre, et dans l'ordre établi ne peuvent être l'un sans l'autre, sinon accidentellement et pour un temps ; et c'est le composé des deux qui forme précisément la nature humaine.

Telle est la doctrine vraiment philosophique et à la fois catholique sur la nature de l'homme. Nous partons de là pour démontrer la spiritualité de l'âme ; car affirmer dans l'homme une dualité de substances dont l'une est corporelle et matérielle, c'est affirmer que l'autre est immatérielle et spirituelle, puisque les deux termes sont contradictoires et s'excluent l'un l'autre. Voyons donc les preuves qui l'établissent. Nous en donnerons de deux sortes : la première preuve, nous la demanderons à l'autorité ou à l'enseignement traditionnel ; les autres nous seront fournies par la raison.

Démonstration

I. Preuve d'autorité

Cette doctrine de la dualité de substances dont l'union forme le composé vivant qui s'appelle l'homme, et par suite de la distinction radicale entre l'esprit et la matière, cette doctrine, dis-je, est une croyance universelle. Dans tous les temps le genre humain a vu dans l'homme deux choses,

l'âme et le corps; constamment il les a distinguées l'une de l'autre. Jamais cette grande vérité, fondement de tout l'ordre moral et religieux, n'a été complètement méconnue. Dans la nuit même la plus épaisse du paganisme, elle n'a pas cessé de jeter quelque lueur, parce que sa lumière est tellement intime à l'homme qu'il ne lui est pas possible de la perdre entièrement de vue. C'est la foi du genre humain, dit Bergier. Qu'elle soit venue de la tradition primitive, du sentiment intérieur, ou de la réflexion sur nos opérations, peu importe ; et pourquoi ne viendrait-elle pas de ces trois sources ensemble ? Avant qu'il y eût des philosophes, aucun peuple, aucun être raisonnable ne s'était persuadé que la matière pût penser, aucun même n'avait imaginé qu'elle pût se mouvoir. Il s'était écoulé quatre mille ans depuis la création, avant qu'Epicure et ses maîtres vinssent enseigner qu'entre l'homme et la brute il n'y a de différence que du plus au moins. Si leur honteuse doctrine eut droit de cité chez certaines nations voluptueuses et corrompues du paganisme antique, son règne fut court : le christianisme est venu qui la bannit des sociétés, et ce n'est que quinze siècles plus tard que les matérialistes modernes ont essayé de la tirer de l'oubli. Mais vainement : car le dogme de la spiritualité de l'être pensant, de l'âme humaine, garde son empire. Aujourd'hui comme aux premiers âges du monde, il est une vérité que la nature et la conscience enseignent à tous : c'est la différence entre l'esprit et le corps. Aucun peuple qui n'ait des termes divers pour les désigner ; tous entendent, sous le nom d'*âme*, d'*esprit*, un être qui est dans le corps mais qui n'est point le corps, un être qui connait, qui a conscience de lui-même, qui pense, qui veut, qui possède le pouvoir d'agir et de mouvoir le corps; et sous le nom de *corps*, un être qui par lui-même ne sent rien, ne connaît rien et ne peut rien.

On l'a dit justement : il n'est rien de plus risible que de voir des philosophes s'évertuer pour trouver dans l'antiquité le premier peuple qui a cru à la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Les uns s'arrêtent aux Egyptiens, les autres aux Thraces ou aux Gaulois, quelques-uns aux Indiens, et font gravement la généalogie de ce dogme. Il aurait été plus court de citer une nation qui eût professé la croyance contraire ; jusqu'à présent on n'en a découvert aucune. Mais c'est justement parce que cette opinion est générale, que nos raisonneurs se font gloire de lutter contre elle et jugent qu'il est digne d'eux de l'étouffer : ils parviendront plutôt à dépouiller l'homme de sa propre nature.

Les sophistes incrédules du dernier siècle ont prétendu que non seulement les philosophes anciens, mais encore les Pères de l'Eglise n'avaient pas connu la spiritualité de l'âme. Ce que vaut cette affirmation, nous allons le voir.

1. D'abord en ce qui regarde les sages du paganisme, nous nous contenterons de citer un passage de Cicéron, dans ses *Tusculanes* ; personne en effet n'a mieux connu les opinions des philosophes ses devanciers sur la nature de l'âme, puisqu'il les a toutes consignées dans ses ouvrages. « S'il y a, dit-il, une cinquième nature différente des quatre éléments, comme le veut Aristote, c'est celle des dieux et des esprits ; et nous pensons comme lui. On ne peut trouver ici-bas l'origine de l'âme ; elle est exempte de mélange et de composition ; elle n'a rien de commun avec la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces corps n'ont point l'activité de l'esprit, de la mémoire, de la pensée ; ils ne peuvent retenir le passé, prévoir l'avenir, connaître le présent : ce sont là des attributs divins, Dieu seul a pu les donner à l'homme. L'esprit est donc *une force et une nature particulière, distinguée de tous les êtres sensibles. Ce qui sent, ce qui connait, ce qui veut, ce qui vit est divin,* est venu du ciel ; il est donc éternel. Nous ne pouvons concevoir Dieu que sous l'idée d'une intelligence — *mens* — sans mélange, dégagée de toute matière corruptible, qui connaît tout, qui meut tout, et dont l'action est éternelle. *L'âme humaine est de même nature et de même espèce.* Vous demandez où elle est, de quelle manière elle est ; mais si je ne comprends pas tout ce que je voudrais, m'empêcherez-vous encore de dire ce que je conçois ? L'esprit n'a pas la vue intuitive de soi-même, il est comme l'œil qui voit tout et ne se voit pas ; mais il sent sa force, sa pénétration, sa mémoire, son activité, son action. Voilà ce qu'il a de grand, de divin, d'éternel... De même que vous ne voyez pas Dieu et que vous le connaissez par ses ouvrages, ainsi, sans voir l'âme, vous pouvez vous convaincre de son énergie divine, par sa pénétration, par la rapidité de ses idées, par l'excellence de ses facultés. La nature de l'esprit — *animi* — est une nature unique et singulière, propre à lui seul. Nous devons comprendre, à moins d'être physiciens stupides, que *l'esprit n'est point un être composé de parties, ni mélangé, ni double, mais simple et indivisible ;* il ne peut être séparé, ni coupé, ni décomposé ; donc, il ne peut périr ni cesser d'être. » (*Tuscul.* Liv. 1, nos 102 et suiv.)

Que de choses dans cette citation, sur l'existence, l'origine, la nature, les facultés de l'âme, et les prérogatives qui font sa noblesse et sa grandeur ! Quel embarras pour nos matérialistes et nos libres-penseurs, s'ils étaient condamnés à fournir une réfutation en règle de cette page d'un écrivain païen, que n'ont point éclairé les lumières du christianisme ! Mais ce que nous devons relever ici surtout, c'est l'énergie des termes dont il se sert pour désigner l'être *esprit*, et pour exprimer la parfaite spiritualité de l'âme humaine et sa distinction d'avec le corps. Or, dans Cicéron, le plus grand des philosophes de Rome païenne, nous entendons Socrate, Platon, Pythagore, Aristote, etc., tous les princes de la sagesse antique. Voilà pour les philosophes anciens.

2. Quant aux Pères de l'Eglise, l'accusation dirigée contre eux est d'une fausseté plus évidente encore.

Pour l'appuyer, les incrédules se sont emparés de quelques expressions impropres ou équivoques trouvées dans leurs écrits. Procédé absurde et injuste. Car, dit encore Bergier, « comme il n'y a point de termes propres pour exprimer la nature, la manière d'être, ni les opérations des esprits, les philosophes et les Pères en ont souvent employé qui ne conviennent en rigueur qu'à la matière. Les uns ont pris le mot de *corps* dans un sens synonyme à celui de substance ; les autres ont appelé la manière d'être des esprits une *forme*, et leur action un *mouvement ;* d'autres ont désigné la présence de l'âme dans toutes les parties du corps par le terme de *diffusion* ou *d'étendue :* autant de métaphores sur lesquelles il est ridicule de fonder une calomnie. Pourquoi leur attribuer une erreur incompatible avec les dogmes qu'ils ont professés hautement ? » (*Traité de la Religion,* Ch. 6, art. 1, § 15).

Et en effet, les Pères savaient apparemment que Jésus-Christ dans l'Evangile avait confondu les Sadducéens, qui niaient l'existence des esprits. Ils connaissaient la parole de l'Ecclésiaste : « *Que la poussière retourne dans la terre dont elle a été, et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné* » (XII, 7). Constamment ils ont attribué à l'âme humaine le libre arbitre, faculté évidemment étrangère à une âme matérielle. A deux exceptions près, Tatien et Tertullien, entichés d'idées singulières qui les entraînèrent dans l'hérésie, tous les Pères et Docteurs de l'Eglise ont professé de la façon la plus claire, et démontré par les mêmes arguments dont nous allons nous servir, le dogme de la spiritualité de l'âme.

Concluons. Ce qui a été cru dans tous les temps, par l'humanité entière, à part les énergumènes de la pensée et les esclaves des passions les plus avilissantes, ce qui a été enseigné par les philosophes païens aussi bien que par les philosophes chrétiens, ce qu'affirment à l'envi les livres profanes et les livres sacrés, la Bible et l'Evangile, ne peut être que la vérité. Ou il faut le croire, ou il faut renier la raison humaine avec toutes les traditions qu'elle garde depuis soixante siècles, et s'ensevelir dans le gouffre du scepticisme universel.

II. Preuves de raison

A la preuve d'autorité s'ajoutent des preuves de raison. Elles sont nombreuses, et nous ne prétendons point les exposer toutes, mais seulement les principales. Toutes découlent d'un principe aussi lumineux qu'indiscutable, et qu'il importe de ne point perdre de vue. Ce principe, le voici.

Le fond des êtres nous échappe, il est pour nous inconnu et plein de mystère; nous devons l'avouer humblement et reconnaître ici surtout la vérité de cette parole d'un philosophe : nous ne savons le tout de rien. Mais si la substance en elle-même se dérobe, il y a quelque chose qui se montre, à savoir les opérations qu'elle accomplit, les effets qu'elle produit ; et d'après la nature de ces effets et de ces opérations nous pouvons juger de la nature de la substance ou de l'être lui-même : l'opération suit l'être, dit saint Thomas, et le révèle ; il en est de même de l'effet par rapport à la cause. Si donc deux ou plusieurs êtres ont des opérations opposées, des effets contradictoires, il faut affirmer qu'ils diffèrent également dans leurs propriétés, et par conséquent dans leur espèce ou leur nature : la conséquence est d'une certitude absolue, ou il faut renoncer à la philosophie et au bon sens. Pourquoi en effet une pierre n'est-elle pas un arbre, pourquoi l'eau n'est-elle pas du feu ? On ne peut en donner d'autre raison que celle-ci : c'est que leurs propriétés, leurs effets sont différents ; et de cette opposition entre les propriétés je conclus invinciblement à l'opposition entre les natures.

Appliquant ce principe à l'homme, nous disons : l'homme est capable d'actes divers ; en fait il a conscience de lui-même, il se meut, il sent, il pense, il raisonne, il juge, il veut. Or, ces opérations sont-elles imputables ou non à la matière, d'après ses propriétés bien connues ? Si oui, le corps est tout l'homme ; si non, l'homme a une âme, et cette âme n'est point corps, elle est esprit. — Reprenons ; ces actes étudiés à la lumière du principe ci-dessus nous fourniront autant de preuves de l'immatérialité ou de la spiritualité de l'âme humaine.

1° *Le sens intime.*

On appelle ainsi l'acte par lequel l'homme se rend compte de lui-même à lui-même ; en d'autres termes, le sens intime c'est la *conscience.* Tout homme se connaît, sent sa propre existence, tout ce qui la manifeste et tout ce qui la modifie : c'est-à-dire qu'il a conscience de son *moi* personnel, de son individualité propre, distincte de tout ce qui n'est pas lui. Et ce *moi* dont il a conscience, n'est pas seulement le *moi* de l'instant présent ; c'est le *moi* d'hier, et de tout le temps passé dont il a le souvenir : *moi* permanent par conséquent, invariable, affirmant à chacun qu'il reste identiquement le même être en des temps divers, nonobstant les changements qui s'opèrent en lui successivement ; car supposé que l'identité cesse, la conscience du *moi* périt, et le *moi* périt avec elle. D'où il suit que la conscience de soi n'est pas un acte accidentel, mais un acte essentiel, nécessaire, immuable comme notre essence elle-même.

Or, où est-il, ce *moi* intérieur ? D'où vient-il, ce sentiment profond, inéluctable, perpétuel, de mon individualité propre ? Vient-il de mon corps ? Non ; car si je sens mon existence, je ne sens ni l'existence, ni la figure, ni la structure, ni le jeu d'aucune des parties intérieures de mon corps. Lui-même ne se sent pas, ne se connaît pas, ne se rend pas compte de soi ; et d'ailleurs, s'il se sentait, comme il n'est qu'un agrégat de matière, toute matière organisée de même se sentirait ; ce que personne n'osera soutenir. Donc ce n'est pas lui, ni dans l'une de ses parties, ni dans

toutes ses parties ensemble, qui constitue le *moi* individuel.

Ce *moi* vient-il du dehors ? A-t-il pour cause une impression, un contact, un ébranlement produit sur mes sens ? Mais alors, comme dans toutes mes sensations, j'en constaterais la cause matérielle à l'aide de mes organes physiques ; ce qui n'est pas, car mon sentiment intime n'affecte aucun de mes sens. Et pourtant je l'ai, je le porte indestructible, rivé à mon être de telle sorte que sans lui je ne serais plus rien, sinon une abstraction, un être sans substance, une chimère. Mais je ne suis point une chimère, je suis un être réel, je me perçois comme tel, je me rends compte de ma réalité, j'en ai l'idée, et je me prouve moi-même à moi-même avec une confiance et une certitude absolue.

D'où je conclus : je suis un *moi* qui se sent, se perçoit, se juge, s'apprécie, se prouve à soi-même, indépendamment des sens matériels ; je suis donc un *moi* immatériel. Et comme ce *moi* fait le fond de mon être, qu'il en est inséparable, qu'il s'identifie avec lui, il est évident qu'il y a en moi une substance essentiellement différente de la matière, et cette substance c'est l'âme, immatérielle, spirituelle.

2° *Le principe du mouvement, ou la force motrice.*

Il y a en nous une force motrice, en vertu de laquelle nous nous mouvons nous-mêmes et par nous-mêmes, c'est-à-dire que notre mouvement est un mouvement propre, et non un mouvement d'emprunt ; ensuite qu'il est spontané et libre ; enfin qu'il est multiple et varié à l'infini.

Cette force motrice intrinsèque est l'attribut du corps ou de l'âme : il n'y a pas de milieu. Or elle n'est pas l'attribut du corps, comme tel. Si le mouvement convenait au corps en tant que corps, il devrait se trouver dans tous les corps, il serait une de leurs propriétés essentielles, et tous les corps devraient se mouvoir. Mais il est faux que tous les corps se meuvent. Ils sont mobiles, oui, capables d'être mus par une force extérieure et de donner ensuite le mouvement à un autre ; mais commencer le mouvement leur est impossible. L'inertie, l'inaction, la passivité ou l'incapacité intrinsèque de tout mouvement, voilà le caractère propre, constant, essentiel des corps. S'il en est dont on dit qu'ils produisent le mouvement, il suffit d'un instant de réflexion pour voir qu'ils le font non en vertu d'un principe intérieur d'activité, mais simplement en raison de leur pesanteur ou de leur tendance à l'immobilité et au repos. Ainsi, par exemple, les poids des horloges, l'eau des rivières, la vapeur ne sont que des moteurs improprement dits : ils ne meuvent les machines qu'en vertu de leur *quantité*, et non de leur *qualité* ; leur force n'est que le résultat direct de leur masse et de leur poids. De même l'élasticité, ou la propriété de certains corps qui fait qu'ils résistent à la pression, et reprennent leur état primitif dès que cesse la pression étrangère, n'est chez eux qu'une espèce de protestation contre ce qui vient troubler leur repos ; tant il est vrai que même le mouvement obtenu par la matière atteste que l'activité par soi lui répugne absolument.

Quand donc les corps se meuvent, ce n'est que par un mouvement d'emprunt, une impulsion du dehors. Mais cette impulsion vient, ou bien d'un être qui est corps lui-même, ou bien d'un être supérieur et d'une nature différente du corps. Si elle vient d'un corps, il s'ensuit toujours que tous les corps devraient se mouvoir, parce que tout corps est corps et n'est que corps. Donc, ma force motrice n'appartient pas à mon corps, ou à ma substance matérielle ; et dès lors elle appartient à une autre substance qui est en moi, différente du corps, immatérielle par conséquent, laquelle n'est autre que mon âme.

Non seulement je possède une force motrice, mais je sens que j'en suis le maître : je puis en disposer spontanément et librement, diriger mes mouvements, les arrêter ou les continuer, les accélérer ou les retarder, en un mot les varier à mon choix et à l'infini : nouvelle preuve que ma force n'est pas du corps, que le principe du mouvement en moi n'est pas le corps, mais un esprit. Car pour le corps qui ne se meut que par une impulsion étrangère, le mouvement n'est ni un acte, ni une opération, mais une passion, une souffrance. Impuissant à commencer son mouvement, il l'est aussi à le faire cesser. La même force d'inertie, essentielle à sa nature, qui l'empêche de passer de lui-même du repos au mouvement, l'empêche également de passer du mouvement au repos. Et de même qu'il demeurerait éternellement au repos si nulle force extérieure ne le mouvait, de même il se mouvrait éternellement si nulle force extérieure ne l'arrêtait.

En outre, il ne peut dévier d'une ligne, ni à droite, ni à gauche. Il suit invariablement la même direction qui lui a été donnée, résistant par sa masse si on le contraint à l'abandonner, la reprenant dès que la contrainte disparaît, pour la suivre de nouveau avec une uniformité et une monotonie inaltérables.

Comment donc l'être matériel absolument inerte et passif serait-il en nous le principe de l'activité et du mouvement ? Le cas du miracle excepté, aucun être purement matériel ne saurait ni se mouvoir lui-même, ni imprimer le mouvement à un autre : on ne donne pas ce qu'on n'a pas. « Nul être matériel, dit Jean-Jacques Rousseau, n'est actif par lui-même, et moi je le suis ; on a beau me disputer cela, je le sens, et le sentiment qui me parle est plus fort que la raison qui le combat. » Donc, le mouvement, qui nous est propre, qui est spontané, qui est libre, qui est varié comme nos besoins ou nos caprices, répugnant essentiellement à la matière, exclut de toute nécessité la matérialité du principe moteur ; par conséquent ce principe, puisqu'il n'est pas matériel et ne saurait l'être, est immatériel ; puisqu'il n'est pas corps, il est esprit.

3° *La sensation.*

Il y en a en nous quelque chose qui sent, c'est-à-dire un principe intérieur qui perçoit les impressions que font sur nous les objets extérieurs, et produit ce que l'on appelle les *sensations*. Puissance merveilleuse : c'est elle qui nous met en communication avec les divers objets matériels dont se compose l'univers; sans elle nous resterions isolés, solitaires au milieu de la création, nous ne pourrions ni vivre, ni agir, ni satisfaire nos besoins, ni atteindre le but de notre existence. Or cette faculté est elle aussi une preuve évidente de la spiritualité de l'âme.

Et d'abord, comment se produit le phénomène de la sensation ?

La sensation résulte de trois choses. *a)* Il faut qu'un agent extérieur quelconque exerce une action sur les organes des sens. Ceux-ci en effet sont les intermédiaires nécessaires entre nous et le monde matériel. Les couleurs, les odeurs, les saveurs, la distance, le mouvement, la forme, la grandeur, la dureté, la mollesse, la chaleur, le froid, toutes les qualités des objets matériels resteraient pour nous totalement inconnues, si nos sens étaient incapables de les saisir de quelque manière.

b) Il faut que cette action ou impression soit transmise à un point du système cérébral, par le moyen des nerfs; car les nerfs sortant tous du cerveau, comme de leur principe commun, pour se répandre dans tous les sens et s'étendre à tous les points du corps, puis refluant tous au cerveau comme à leur terme commun, sont les véhicules, les conducteurs des impressions reçues par les organes des sens. La preuve en est que dès l'instant où, pour une cause quelconque, l'un de ces nerfs ne peut plus fonctionner, les impressions correspondantes cessent.

c) Il faut que l'impression soit sentie ou perçue dans ce centre ou aboutissant général. En effet, pour sentir, il faut apercevoir que l'on sent; une impression non aperçue n'est jamais une sensation, car dans ce cas il n'est pas vrai qu'on a senti. Donc, pour que la sensation se produise, il est nécessaire qu'à l'impression et à l'ébranlement excité dans nos organes s'ajoute la perception, ou la connaissance, la conscience de cet ébranlement. A défaut de cette conscience, nous n'avons pas plus de sensation que la cire sur laquelle on imprime un cachet. D'où l'on voit que ce qui fait essentiellement la sensation, c'est la perception même ou le sentiment intime que l'on en a.

Tel est, de l'aveu de tous, le mécanisme de la sensation. Des éléments qui concourent à la produire, deux sont matériels : l'impression de l'agent externe, et l'organe, sens, nerfs et cerveau, qui la reçoit. Mais le troisième, la perception, que faut-il en penser ? Celle-ci est-elle de l'ordre spirituel ou du genre corporel ? N'est-elle, comme le disent les matérialistes, qu'une commotion d'une fibre du cerveau, ou bien est-elle l'acte d'une âme spirituelle à l'occasion de cette commotion? Toute la question est là. Or, nous prétendons à l'encontre des matérialistes que la perception de la sensation appartient à l'esprit seul, et nullement au corps. En voici plusieurs raisons.

1° Si nous comparons les impressions faites sur nos organes et l'ébranlement produit au cerveau avec la perception de cet ébranlement, nous constatons que ce sont deux choses très différentes. L'impression et l'ébranlement, on ne les conçoit que comme des vibrations, des dilatations, des déplacements, des modifications de la matière, en un mot des mouvements ; or tout mouvement pouvant être plus ou moins fort, plus ou moins lent ou rapide, est par là-même composé et divisible. La perception au contraire est un acte simple, indivisible, instantané, c'est un sentiment interne, une conscience; elle est ou elle n'est pas. Les matérialistes voudraient-ils nous montrer une moitié, un tiers, un quart de conscience ou de perception, comme les anatomistes nous font voir une portion de cerveau ? Or, comment une substance divisible pourrait-elle être le sujet d'une perception indivisible? Si ce composé sent, chacune de ses parties doit sentir à part; si chacune sent séparément, qui fera la combinaison des sensations partielles en une seule ? car, nous le répétons, la sensation est une, simple, indivisible; ou bien faudra-t-il admettre autant de sensations différentes que de parties ?... Donc, la substance matérielle, composée de parties distinctes, placées les unes hors des autres, quoique contiguës, ne peut former un principe sensitif; donc la matière n'est pas la cause efficiente de la sensation ou de la perception des objets sensibles.

2° En second lieu, dans la sensation le rôle de nos organes est purement passif : ils reçoivent l'impression et l'ébranlement qu'elle leur fait subir, voilà tout; et ces deux choses, l'impression et l'ébranlement ne suffisent pas, nous l'avons dit, pour qu'il y ait sensation ; ainsi nos organes ressemblent à la pierre que l'on frappe à coups de marteau : elle ne sent pas, parce qu'elle n'est que passive. Mais moi, je sens, je perçois l'impression, j'ai la conscience d'être modifié en moi-même de telle ou telle manière, je saisis le rapport, le lien qui existe entre mon impression et l'objet extérieur qui la produit. Donc ma faculté de sentir n'est pas une faculté passive: elle est active au contraire, à un haut degré, puisqu'elle suppose et inclut des actes nombreux, et si elle est active, elle n'appartient pas à la matière, dont l'inertie est un des caractères essentiels.

3° D'ailleurs, ces actes divers compris dans la perception aboutissent pour nous à une *idée*, l'idée de l'objet physique, cause de l'impression. Or, cette idée, qu'est-ce donc? C'est l'image de l'objet, image qui se fixe en nous, que la mémoire y conserve, gardant avec elle et par elle la représentation et par conséquent la connaissance de l'objet lui-même. Or, cette idée est bien celle d'un objet matériel, mais elle n'a elle-même rien de matériel, car rien de matériel assurément n'entre en

moi ; elle est le résultat d'une opération qui a la vertu de dépouiller l'objet sensible de toute matérialité, de le spiritualiser en quelque sorte : d'où il faut de toute nécessité conclure que le principe qui l'engendre est lui-même immatériel.

4° Mais accordons pour un instant que le cerveau sent ; toutefois il lui sera impossible d'éprouver plusieurs sensations en même temps, et alors comment expliquer ce phénomène si fréquent : la pluralité des sensations perçues au même instant? Je puis en effet tout à la fois entendre un concert, admirer un beau jardin, en goûter les fruits, sentir l'odeur des fleurs, y éprouver le froid ou le chaud ; je puis comparer ces diverses sensations, les préférer l'une à l'autre, juger celle-ci agréable, celle-là incommode ; je le puis, dis-je, à une condition : c'est que toutes ces impressions aboutiront à un même point. La nécessité d'un centre unique de perception est admise de tous les idéologues, aussi bien des matérialistes que des spiritualistes ; car sans cette unité de principe sentant et percevant, il ne saurait y avoir ni comparaison ni jugement.

Or, dira-t-on que ce centre est matériel, que c'est le cerveau par exemple? Nous répondons : un centre matériel, tel que le cerveau, ne peut être un vrai point central, parce qu'il est divisible, étant composé de parties juxtaposées, et ces parties sont divisibles elles-mêmes indéfiniment. De là, pluralité de centres sentants et percevants, et par conséquent impossibilité des fonctions de jugement et de comparaison.

Mettons, si l'on veut, cet argument sous une forme algébrique, il n'en sera que plus saisissant.

Si c'est le cerveau qui sent, il faut que ce soit en quelque partie, car il est composé. Il sentira donc en A l'impression de la vue, en B celle de l'ouïe, en C celle de l'odorat, etc., le tout au même instant. Or, quelque rapprochés que soient ces trois points, ils sont distincts : ce sont trois points. Comment concilier cette pluralité de sensations simultanées et différentes avec l'unité d'un principe sentant, mais composé et matériel ? Où le trouver, ce principe? Chacun de ces trois points matériels ne peut éprouver que sa sensation propre, rien de plus. Le point A ne sent pas ce que sentent les point B et C ; de même ceux-ci. Comment donc se fera la comparaison et le jugement? Car pour comparer et juger il faut connaître ; la comparaison exige un *comparateur ;* le jugement suppose un juge unique ; or, c'est ce qui est reconnu impossible dans l'espèce. Donc, un centre matériel percevant à la fois plusieurs sensations dans le même sujet est une chose impossible, et qui répugne à la raison.

Cette conclusion est plus évidente encore, si l'on suppose que les impressions simultanées sont contraires, comme celles du froid et du chaud. Dans ce cas elles seront nécessairement confondues par le *moi* matériel, et se neutraliseront réciproquement. En effet deux impressions contraires ne sont que des mouvements contraires ; si ces deux mouvements vont aboutir en un point matériel, qu'en résulte-t-il? Rien. Imprimez deux mouvements égaux, mais en sens contraire, qu'obtiendrez-vous? L'équilibre, le repos, c'est-à-dire rien ; équilibre de sensation ou nullité de sensation, rien de plus clair.

Donc, le centre unique de perception des matérialistes n'est qu'une chimère ; et il faut admettre celui des spiritualistes, à savoir un principe simple, immatériel, inétendu, indivisible, en un mot intelligent et spirituel : c'est l'âme humaine.

Bayle, un philosophe peu suspect aux incrédules, après avoir pesé la force du raisonnement qui précède, n'a pas craint de conclure ainsi : « On peut dire, sans hyperbole, que c'est une démonstration aussi assurée que celle de la géométrie. »

4° *La pensée.*

Non seulement l'homme sent, mais il pense. Qu'est-ce que la pensée ? La pensée en nous c'est la représentation des choses quelles qu'elles soient, existantes ou possibles, réelles ou imaginaires. D'où l'on voit que le domaine de la pensée est bien plus étendu que celui de la sensation. Par la sensation, nous ne saisissons que les objets extérieurs, sensibles, matériels ; la pensée au contraire a, si on peut parler ainsi, une étendue universelle : elle embrasse tout ce qui a existé, tout ce qui existe, tout ce qui existera, tout ce qui peut exister ; elle comprend tous les espaces et tous les êtres réels ou possibles ; elle s'élève même jusqu'à l'infini. Ainsi, outre les idées des choses sensibles qui nous sont fournies par les sensations, nous avons des idées absolument indépendantes de tout objet corporel : telles l'idée de Dieu, l'idée de l'ange pur esprit, l'idée de l'âme esprit uni à un corps, l'idée des êtres moraux comme la vérité, la justice, le devoir, la vertu, le vice, l'idée des nombres et de leurs propriétés, base des sciences mathématiques, etc., etc. ; or, toutes ces choses sont assurément incorporelles, et pour les concevoir, pour y penser, je n'ai nullement besoin de recourir à aucune représentation matérielle.

L'homme pense, il connaît les êtres par les idées qu'il s'en forme ; et de plus il réfléchit, il raisonne, il juge, et conséquemment il se souvient. Si les idées passaient en nous sans laisser de traces après elles, nous ne pourrions faire aucun usage de ces connaissances fugitives, aussitôt anéanties qu'acquises ; nous serions incapables de réfléchir, de raisonner, de comparer, de juger. Mais il y a en nous quelque chose qui garde comme en dépôt les notions qui se sont succédées, qui les fait revivre, les rend de nouveau présentes, les rapproche, les combine ou les sépare, établit des principes, tire des conséquences, en un mot approfondit, juge et raisonne. C'est toujours la pensée, mais la pensée travaillée et travaillant, allant se développant à mesure qu'elle apparaît sous des formes de plus en plus parfaites. Voilà pourquoi tout ce que allons dire à propos de la pensée simplement dite,

s'applique avec plus de rigueur encore aux opérations complexes de la mémoire, du raisonnement et du jugement.

Eh bien, qu'est-ce qui pense en nous ? Est-ce le corps, la matière, ou bien un être d'une autre nature ? La pensée est-elle le produit d'un être matériel, ou celui d'un être spirituel ? Pour le savoir, comparons la matière et la pensée ; et si entre l'une et l'autre nous découvrons une opposition radicale, irréductible, la conclusion s'imposera d'elle-même.

1o La matière est essentiellement composée; tous en conviennent, les matérialistes eux-mêmes. Quand même on dirait qu'elle est formée d'atomes simples, il ne s'ensuivrait pas qu'elle n'est pas composée ; nulle part elle n'existe à l'état purement atomique. Si loin qu'on ait poussé la division de la matière, on lui a toujours trouvé de l'étendue, et par conséquent des parties séparables par la pensée, quoique aucun agent ne puisse les séparer.

Au contraire la pensée est essentiellement simple, indivisible ; on ne peut ni la mesurer, ni la décomposer. Elle est tout entière, ou elle n'est pas. Jamais on n'a dit le *tiers* d'une pensée, le *quart* d'une affirmation ou d'une négation, la *moitié* d'une volition, le *côté droit* ou le *côté gauche* d'un désir, pas plus qu'on ne dit une parcelle de sensation. Sans doute, les objets de la pensée, s'il s'agit d'objets corporels, peuvent être de grandeur et de volume inégaux ; mais la perception, l'idée que j'en ai ne se mesure pas sur leurs dimensions. La pensée du soleil n'est ni plus longue, ni plus large que celle d'une fleur. Sans doute encore, le même objet peut s'offrir à moi sous des aspects différents, dont l'ensemble fournit l'idée complète, totale de cet objet. Ainsi dans une pêche, je perçois la couleur, la rondeur, la pesanteur, l'odeur, la saveur, etc. S'ensuit-il que l'idée de pêche est composée, divisible ? Nullement. C'est l'objet qui est composé, complexe, mais non l'idée ; chacune des perceptions qu'il me fournit est une idée distincte, et leur réunion est une idée nouvelle, résultant des premières, mais distincte de chacune d'elles.

Or, un acte simple, indivisible, tel que la pensée, ne peut naître d'un principe composé, divisible, en vertu de l'axiome : l'effet ne saurait être d'une nature différente de la cause.

2o En second lieu, la matière est figurée ; elle a une forme et des couleurs. Quelle figure donnera-t-on à la pensée ? Est-elle ronde, carrée, cubique, triangulaire ? Quelle couleur a-t-elle ? Rouge, blanche, bleue, ou tout autre ?...

3o En troisième lieu, la matière est mobile, ou susceptible de mouvement, et par conséquent le mouvement est une chose matérielle. Peut-on en dire autant de la pensée ? Qu'est-ce en effet que le mouvement, sinon une matière mue, un corps agité, déplacé dans ses parties ? Impossible de s'en faire une autre idée. Concevons-nous la pensée par cette définition ? Est-elle une matière qui se remue plus ou moins vite, en ligne droite ou en ligne courbe, dénuée de la faculté de penser quand elle est en repos, apte tout à coup à la pensée parce qu'elle vibre ou qu'elle est agitée ?

Le mouvement est mesurable, communicable, il a des instants, des degrés, donc il est composé, donc il est matériel. Rien de tout cela ne convient à la pensée ; elle est instantanée, elle n'est susceptible ni de plus ni de moins, elle ne peut ni se calculer, ni se mesurer, ni résulter du concours de plusieurs, ni se partager, ni se communiquer : elle est individuelle et identifiée avec le sujet qui pense. De même de toutes les opérations qui supposent la pensée, comme le sentiment, le jugement, le raisonnement, le vouloir, le choix entre divers objets.

Le mouvement est actuel : un corps ne se remue ni dans le passé, ni dans le futur. La pensée, elle, ressuscite le passé et lit dans l'avenir.

Le mouvement est restreint quant à l'espace : il va d'un point à un autre et ne s'étend pas au-delà. Au contraire, tous les espaces appartiennent à la pensée, puisqu'elle pénètre partout, même dans l'infini.

De cette opposition essentielle et universelle entre le mouvement et la pensée, concluons avec Locke : « Le mouvement ne peut jamais faire naître la pensée ; et il sera toujours autant au-dessus des forces du mouvement et de la matière de produire la connaissance, qu'il est au-dessus des forces du néant de produire la matière. »

4o En quatrième lieu, la matière est inerte et passive, nous l'avons montré dans un précédent paragraphe. Et la pensée, je veux dire la faculté qui pense ? Rien de plus actif. Elle peut à son gré changer d'objet, quitter l'un pour l'autre, revenir au premier, passer à un troisième. Elle agit quand elle perçoit, juge et compare les sensations, quand elle réfléchit, qu'elle raisonne, qu'elle compare, qu'elle juge les idées des choses immatérielles, les abstractions de l'ordre métaphysique ou moral. Toutes ces opérations, elle ne les reçoit pas des êtres extérieurs, elle les tire de son propre fonds, elle les forme elle-même, et par conséquent elle est active dans toute la force du terme.

Ainsi donc, du parallèle entre la matière et la pensée, parallèle que nous pourrions poursuivre encore, il ressort avec une invincible évidence que les propriétés les plus constantes, les plus universellement reconnues de la matière, sont en opposition avec celles de la pensée. De là la conclusion nécessaire, inévitable : il faut admettre que la matière n'est pas le siège, le principe producteur de la pensée, bien moins encore des opérations plus parfaites qui s'y rattachent. Donc, l'être qui pense en nous n'est pas corps ; et s'il n'est pas corps, il est esprit.

Pour échapper à cette conséquence, on dira peut-être avec certains matérialistes que nous ne connaissons pas toutes les propriétés de la matière, qu'elle peut avoir une qualité cachée dont la pensée soit le résultat. — Cette objection

est sans valeur, parce qu'elle repose sur une supposition à la fois gratuite et absurde. Elle est toute gratuite, car on ne sait rien qui la justifie, et dès lors l'argumentation dont elle forme la base est caduque : en bonne logique on ne s'arme pas de l'inconnu pour combattre le connu. Ensuite, cette supposition est absurde. En effet, quelque disposition secrète que l'on imagine dans un composé de matière, cela n'empêchera point qu'il soit matériel, par conséquent étendu et divisible ; or la pensée étant inétendue et indivisible, d'un genre opposé à celui de la matière, il est aussi impossible de l'identifier avec celle ci dans le même sujet qu'il est impossible de concilier le son et les couleurs dans le même être, le carré et le triangle dans la même figure géométrique. Dieu lui-même ne peut faire ce qui est contradictoire ; en douter serait une absurdité, cela reviendrait à dire qu'il peut faire un être sans ses qualités essentielles, ou avec des qualités contradictoires qui s'excluent mutuellement.

Cependant les matérialistes contemporains ont imaginé un nouvel argument pour appuyer leur théorie de la matière pensante. Nous accordons, disent-ils, que l'être qui sent et pense ne saurait être la matière brute, inerte, passive, comme la pierre, par exemple. Mais telle n'est pas en nous la matière ; chez nous elle est organisée, et dans cet état elle peut avoir des propriétés qu'elle n'a pas à l'état inorganique, de même que le mélange de plusieurs substances produit des résultats que ne donnerait pas chacune d'elles séparément.

Forts de ce prétendu principe, ils affirment donc que l'homme n'est qu'une masse organisée pour sentir et pour penser, l'intelligence avec tous ses phénomènes que le résultat matériel de l'organisme cérébral. Les autres organes fournissent les éléments ou matériaux de la pensée en transmettant au système cérébral les impressions reçues du dehors ; le cerveau les perçoit, les convertit d'abord en sensations, puis élaborant et digérant celles-ci, il les transforme en pensées, par voie de sécrétion, absolument comme les organes digestifs reçoivent les aliments, les digèrent et en font le chyle et le sang. Ils appellent en conséquence le cerveau le *digesteur* spécial, l'organe sécréteur de la pensée, comme qui dirait le foie l'organe sécréteur de la bile. D'où il suit, dit M. de Bonald, que « l'homme n'est l'être le plus intelligent que parce qu'il est l'être le mieux organisé, et s'il a plus d'intelligence que la brute, il n'a pas une intelligence d'une autre espèce. »

A ce verbiage insensé et impuissant, nous n'opposerons que deux mots de réponse.

D'abord le principe invoqué n'est rien moins que solide. Qu'est-ce que l'organisation ajoute à la matière brute ? Rien, sinon certaines qualités accidentelles, comme la forme, l'ordre, l'arrangement symétrique ; modes nouveaux qui n'empêchent nullement que la matière reste matière, étendue, figurée, composée, divisible. Identiquement la même dans son essence, comment a-t-elle pu acquérir par l'organisation la faculté de penser, alors qu'à l'état brute chacune de ses molécules, on en convient, en était dépourvue ? De milliers d'aveugles réunis, tous également incapables de recevoir l'impression de la lumière, fera-t-on jamais un seul homme clairvoyant ? De même pour la matière : la combinaison la plus savante de ses divers éléments n'y développera jamais ce qui n'y est pas ; tout ce qu'elle peut, c'est, par le rapprochement des forces particulières et l'action des unes sur les autres, faire jaillir une force cachée dans l'un des composants, et qui sans cela serait restée perpétuellement latente. Que dans les molécules de la matière les matérialistes nous en montrent une douée de la faculté de penser : alors nous pourrons admettre que sous l'empire des lois organiques et de la force vitale cette faculté se développe et passe à l'acte. Mais l'expérience n'est pas faite, elle ne se fera jamais, parce que toute matière est, jusqu'à son dernier atome, étendue, composée, divisible, essentiellement réfractaire à la pensée, au raisonnement, au jugement, à tout acte intellectuel.

En second lieu, voyez, parmi beaucoup d'autres, cette belle conséquence de la théorie matérialiste. Si l'organisation est la raison et la condition unique de la pensée, l'animal doit pouvoir penser, le végétal aussi, l'un et l'autre étant des êtres parfaitement organisés. Sous le rapport de l'organisation en effet, on ne voit guère la différence entre l'humble plante ou tel ou tel légume qui croît dans nos jardins, et le vaste cerveau de l'homme de génie. Car l'analyse chimique démontre qu'ils sont tous deux composés des mêmes éléments constitutifs, savoir : l'oxygène, l'hydrogène, le carbone et l'azote. Ainsi donc on peut dire que le cerveau de Newton ou de Bossuet est formé des mêmes éléments qu'une tête... de chou. Or, si c'est le cerveau de Newton ou de Bossuet qui sent et pense par lui-même, pourquoi refuserait-on la pensée, la sensation, et le reste, à la tête de chou ?

Buffon comparant l'orang-outang avec l'homme s'exprime ainsi : « Toutes les parties du corps, de la tête et des membres, tant extérieures qu'intérieures, sont si parfaitement semblables à celles de l'homme, qu'on ne peut les comparer sans admiration et sans être étonné que d'une conformation si pareille et d'une organisation absolument la même il ne résulte pas les mêmes effets. Par exemple, la langue et tous les organes de la voix sont les mêmes que dans l'homme, et cependant l'orang-outang ne parle pas ; le cerveau est exactement de la même forme et de la même proportion, et il ne pense pas. Y a-t-il une preuve plus évidente que la matière seule, quoique parfaitement organisée, ne peut produire ni la pensée, ni la parole qui en est le signe, à moins qu'elle ne soit animée par un principe supérieur ? » *(Histoire naturelle*, T. 6.)

Donc, dirons-nous avec Bayle : « Ou il faut nier que les corps pensent, ou il faut soutenir que tous

les corps pensent. Supposé qu'un assemblage d'os et de nerfs sente et raisonne, tout assemblage de matière devra également sentir et raisonner. L'arrangement des organes se réduisant à une situation nouvelle, si les parties organisées n'ont pas le don de penser avant d'être organisées, elles ne l'auront pas après l'organisation, qui n'est qu'une nouvelle position de ces parties. »

5o *La volonté.*

Il y a en nous quelque chose qui veut, et qui veut librement ; c'est-à-dire que l'homme est un être libre et maître de ses actes, qu'il possède la faculté d'agir en vertu de sa propre détermination et de son propre choix. Il peut choisir l'eau ou le feu, le repos ou le travail ; il peut dire : *Je veux ou je ne veux pas*, sortir de sa loi et y rentrer. Sans doute il lui faut des motifs pour agir, mais ce ne sont pas les motifs qui le déterminent ; ils influent sur sa détermination, mais n'en sont pas la cause efficiente : c'est lui-même qui se détermine d'après les motifs. Il veut donc, non par l'impulsion d'une cause étrangère, ou par suite d'une aveugle nécessité de notre nature ; mais sa volonté se décide, elle se détermine d'elle-même avec intelligence et avec choix, elle agit comme elle le juge à propos. « Dieu, dit l'Ecriture, a laissé l'homme dans la main de son propre conseil... La vie et la mort, le bien et le mal sont devant lui : ce qu'il aura choisi lui sera donné » (Ecclés., xv, 11).

Inutile de nous arrêter à prouver l'existence de cette faculté. L'homme est libre, on ne peut le nier qu'en fermant volontairement les yeux à la lumière. Car notre liberté, nous la sentons ; c'est un fait de conscience, et nous l'expérimentons à tout moment et de mille manières.

Or, la volonté, avec son attribut principal, la liberté, est-elle une faculté de la matière ? Evidemment non, et cela pour deux raisons principales qu'il nous suffira d'indiquer.

Remarquons d'abord que vouloir est un acte : la faculté qui veut est un être actif. Je veux que mon bras remue, et à l'instant le voilà en mouvement. Le moteur, c'est ma volonté ; elle a précédé le mouvement, elle l'a imprimé à mon bras, et mon bras devient immobile dès que ma volonté le commande. De même, je veux m'arrêter à telle sensation, la comparer avec telle autre ; je veux réfléchir sur tel objet, sensible ou métaphysique, peu importe ; je veux m'exercer à telle vertu, me condamner à telle pratique austère, malgré la gêne qui en résulte pour mes sens : autant de vouloirs, autant d'actes, car ma volonté se portant d'elle-même à toutes ces choses agit, à n'en pas douter. Si elle agit, elle est donc un être actif. Or, la matière, même la matière organisée, est essentiellement inerte et passive ; elle reçoit les impulsions, elle ne les donne pas. Donc, le principe qui veut en nous est d'une nature différente de la matière.

En second lieu, la volonté libre agit, et de plus elle comprend. En effet, pour prendre une décision, il faut délibérer ; pour délibérer, il faut connaître. La volonté n'agit donc point sans le concours de l'intelligence. Or, connaître, comprendre, raisonner, juger, délibérer, toutes ces opérations, nous l'avons prouvé, sont absolument en dehors de la compétence de la matière. D'où il suit que la volonté n'est point une faculté matérielle ; l'être en nous qui veut, qui délibère, choisit et se détermine, n'est pas corps, mais esprit.

6o *La dépendance mutuelle entre l'âme et le corps.*

Un fait observé et connu dans tous les temps, attesté par la conscience de chacun, c'est la dépendance mutuelle entre le corps et l'âme, l'influence réciproque de l'un sur l'autre.

Ainsi, il est certain d'une part que les sens frappés par les objets extérieurs éveillent dans l'âme des sensations et des idées, d'autre part que l'âme par ses affections et ses volontés excite des mouvements dans les organes ; très souvent même les sentiments qu'elle éprouve, de plaisir ou de douleur, de haine ou d'amitié, se traduisent dans la physionomie, et s'y rendent en quelque sorte visibles. Il est non moins certain que les défauts, les imperfections, les altérations des organes troublent l'âme dans ses opérations propres, gênent ses facultés dans leur exercice, et peuvent aller jusqu'à les paralyser. Avec la même certitude on peut constater l'accord fréquent entre le développement de l'âme et celui du corps ; elle en suit dans une certaine mesure les vicissitudes, elle naît, croît, vieillit, jouit, souffre avec lui ; en un mot, elle est perpétuellement modifiée par ce qui le modifie lui-même.

Cette correspondance mutuelle prouve deux choses. Elle prouve d'abord l'union de l'âme et du corps, laquelle consiste précisément dans l'union substantielle qui fait de l'âme et du corps une seule nature dont le corps est la matière et dont l'âme est la forme, c'est-à-dire le principe vital, la force vive et agissante. C'est de cette unité de nature que découle l'influence réciproque de l'un des composants sur l'autre. Car, ainsi que nous l'avons dit au début de cette étude, l'âme est faite pour le corps, le corps est fait pour l'âme, les organes de celui-ci sont les serviteurs de celle-là, et c'est par leur ministère que l'âme, en général, opère et déploie ses facultés. De là tous les phénomènes qui attestent leur mutuelle dépendance.

Elle prouve en second lieu la distinction entre l'âme et le corps. En effet, quelle est la règle pour juger de l'identité ou de la différence de deux substances ? Est-ce la dépendance réciproque ? Nullement ; presque tous nos membres souffrent des maux qui affectent l'estomac : dira-t-on que l'estomac est une même chose avec tous les membres ? La règle fixe, seule infaillible pour juger de la nature des êtres, c'est de voir si leurs propriétés et leurs effets diffèrent. Or l'âme possède des qualités étrangères aux organes, elle exécute des opérations qui répugnent aux pro-

priétés de la matière ; donc, quelle que soit l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, celle-ci ne forme pas une seule substance avec celui-là.

En outre, s'il est vrai que les sens agissent souvent sur l'âme et réciproquement, il n'est pas vrai que cette action mutuelle se produise toujours ; ici la règle est loin d'être universelle, invariable ; elle souffre de nombreuses exceptions. Peut-on dire, par exemple, que la faiblesse de l'esprit dans l'enfant résulte uniquement de la faiblesse de ses organes ? Ne vient-elle pas aussi de ce qu'il est sans expérience, sans connaissances acquises ; de ce qu'il ignore la langue qu'on lui parle, et n'attache pas encore aux mots des idées bien distinctes ? Supposez deux enfants d'une organisation parfaitement égale ; donnez à l'un une éducation bien soignée, tandis que vous négligerez l'autre : le premier à dix ans montrera une intelligence que le second n'aura pas dans sa vingtième année. Si l'âme dans son développement suivait toujours les progrès du corps, c'est aux portefaix qu'il faudrait donner la palme du génie. De même, la dégradation du corps n'entraîne pas constamment celle des facultés de l'âme. Souvent dans des corps faibles quelle vigueur de volonté, quelle activité de la pensée, quelle magnanimité ! au contraire, quelle faiblesse et quelle lâcheté dans certains hommes à la santé robuste ! Si l'âme était identique au corps, pareille opposition dans les aptitudes serait-elle possible ?

Bien plus, dans l'hypothèse de l'unité de substance, comment expliquer que l'homme doive soutenir contre lui-même, s'il veut rester honnête et bon, une guerre de tous les jours ? Comment comprendre qu'il puisse se résister à lui-même, se vouer à la faim, à la soif, à la flagellation, à mille austérités dont le corps a horreur ? Où Mucius Scœvola puisait-il son courage, lorsqu'il tenait sa main droite dans un brasier pour la punir de son erreur ? D'où venait leur héroïsme aux anachorètes, aux génies patients et mortifiés qui n'ont pu faire triompher en eux l'esprit qu'en domptant la chair ? Comment expliquer que l'homme puisse *se suicider*, alors que tous les agents physiques du corps humain conspirent à sa conservation ? Il y a donc en lui autre chose que ces agents corporels, un ressort d'un autre genre qui brise librement tous les ressorts matériels.

En résumé, ordre, correspondance, harmonie, puis opposition, contradiction, lutte intime : voilà les deux ordres de phénomènes que l'observation constate dans l'être humain. Et comment peuvent-ils coexister dans le même sujet, si l'on n'admet pas en lui deux substances différentes ? Quiconque ne reconnaît en l'homme qu'une substance, se condamne à dévorer l'absurde. Il faut ou accepter la solution de saint Paul, que *la chair convoite contre l'esprit* (I Gal. v, 17), ou cesser de se donner le titre de philosophe et de penseur.

7° *La comparaison entre l'homme et les animaux.*

C'est un procédé bien étrange, celui qui consiste à nous faire juger de l'homme par les animaux. Car enfin, si nous avons le sentiment de nous-mêmes, si la conscience de notre *moi* intelligent s'affirme avec une force invincible, nous n'avons nulle conscience, nul sentiment du principe intérieur qui fait agir les animaux. Cependant, puisque les matérialistes s'abaissent jusqu'à cette comparaison, il faut nous y arrêter un instant. Loin de nuire à notre thèse, elle achèvera de la mettre en lumière, et nous forcera de conclure avec Buffon : « L'homme est d'une nature très différente, très distinguée, et si supérieure à celle des bêtes qu'il faudrait être aussi peu éclairé qu'elles le sont, pour pouvoir les confondre. »

Nous ne prétendons point établir ici un parallèle détaillé, mais simplement indiquer les traits principaux qui démontrent l'incontestable supériorité de notre nature et sa différence radicale avec celle de la brute.

1. Considéré dans son être physique, l'homme est inférieur à beaucoup d'animaux : inférieur à son chien qui a meilleur nez et jarrets plus agiles ; inférieur à son cheval qui a plus de force ; inférieur à son chat qui voit plus clair pendant la nuit ; inférieur, etc... Cependant, malgré cette infériorité physique, il les domine, les dompte, les apprivoise, les fait servir à ses besoins et à ses plaisirs ; il en dispose en maître, comme il dispose de la création tout entière. Un enfant suffit à conduire un immense troupeau de bœufs, dont chacun à part est cent fois plus fort que lui. L'animal n'exerce aucun ascendant sur ses congénères, pas même sur les animaux inférieurs ; au contraire, le dernier des hommes commande aux plus superbes des animaux. D'où lui vient cet empire ? Ce n'est pas de son corps assurément ; donc il y a en lui un principe autre que le principe physique.

2. L'homme a des sensations, l'animal aussi ; mais l'homme a des idées, tandis que l'animal n'en a pas. Celui-ci ressent les impressions des objets extérieurs, il en a dans les yeux l'image sensible ; il verra par exemple un *triangle*, mais il ne peut s'élever à l'idée de *triangulité*, autrement il serait capable de comprendre les mathématiques et pourrait dépasser Archimède. L'homme au contraire comprend ses sensations, il les analyse, il les combine, il juge, il compare, il s'élève des phénomènes à la connaissance de la loi qui les régit et de la substance qui obéit à cette loi et produit ces phénomènes. En un mot, il est intelligent, il a des idées générales, universelles.

Aussi, remarquez : les bêtes ne sont pas comme l'homme sujettes à l'aliénation mentale, à l'idiotisme, tandis qu'elles sont exposées comme lui aux maladies corporelles. N'est-ce pas la preuve qu'elles n'ont ni esprit, ni entendement ? Il n'y a

que l'homme qui puisse devenir imbécile et idiot, ce qui le rend en apparence semblable à la bête. Il est privé d'intelligence, de raison, de pensée, parfois même de parole. Ce qui est la condition naturelle de l'animal, est pour lui une profonde détérioration. N'est-ce pas la preuve qu'il y a en lui un principe distinct de celui qui anime la brute et de beaucoup supérieur ?

3. L'homme connaît Dieu, et par là-même il connaît son origine, sa nature, sa loi, sa fin. De là chez lui les aspirations les plus sublimes, les espérances les plus magnifiques, les efforts les plus généreux pour atteindre son immortelle destinée. Aussi est-il un être moral et religieux tout ensemble. Il a le sentiment du droit et du devoir, du juste et de l'injuste, du bien et du mal ; il est convaincu de sa responsabilité à l'égard de son Créateur, et la conscience proteste sans cesse en lui contre le vice en faveur de la vertu.

Qui oserait attribuer à l'animal des connaissances aussi hautes, ou la plus infime notion de l'ordre moral ? « Les religieux du mont Saint-Bernard, observe M. de Bonald, vont à la recherche des malheureux égarés dans la neige ; leurs chiens y vont aussi, et même les découvrent beaucoup plus sûrement. Oserait-on dire que dans une action semblable les hommes et leurs chiens sont déterminés par les mêmes motifs ? Non, sans doute. Le bon sens répugne à reconnaître de la moralité quelconque dans l'animal. » Lui, il n'a point de *conscience*, il n'a que de l'*instinct*, force aveugle, qui le porte invinciblement là où il doit aller pour la satisfaction de ses besoins et de ses appétits.

4. L'homme est un être perfectible et progressif ; ce caractère n'est pas le moindre de ceux qui marquent la différence essentielle entre lui et la brute. « Il naît, dit encore M. de Bonald, dans l'ignorance de tout ce qu'il doit savoir, mais avec la faculté d'apprendre tout ce qu'il ignore, de tout connaître et de se connaître lui-même. La brute au contraire naît instruite de tout ce qu'elle doit faire, mais incapable d'aller plus loin. La raison de l'homme est incertaine, parce qu'elle n'arrive à la vérité que par degrés et à l'aide du raisonnement. L'instinct de la bête est sûr, parce que n'ayant rien à apprendre, elle doit avoir tout reçu pour la fin qui lui est propre... L'animal naît parfait ou plutôt fini ; l'homme naît perfectible et infini, si j'ose le dire ; car, dit Bossuet, il peut trouver jusqu'à l'infini... L'espèce brute recommence toujours, et tourne sans cesse dans un cercle qu'elle ne peut franchir ; l'espèce humaine ne s'arrête jamais, parce qu'elle suit une ligne droite dont elle ne saurait atteindre le terme. »

Aussi, voyez : les animaux n'inventent rien, ne perfectionnent rien. L'abeille d'aujourd'hui construit sa ruche comme celle d'autrefois ; l'hirondelle, le castor ne sont ni plus ni moins habiles qu'ils ne l'étaient il y a deux mille ans. Et l'homme, quelle admirable variété dans ses ouvrages, quelles découvertes d'âge en âge, et quels progrès !

Il y a donc l'infini entre l'homme et la brute. Dans celle-ci, la rigide, l'insurmontable uniformité, accusant une force intime dont elle n'a point la direction, et bornée d'ailleurs par les organes ; dans celui-là, une intelligence maîtresse d'elle-même, servie mais non bornée par ses organes, qui ne connaît pas de terme à ses recherches et à ses progrès, qui dompte les éléments, discipline la matière, dispute à la nature tous ses secrets, et soumet tout à l'action de sa pensée et de son industrie.

Mais c'est assez ; de tous ces faits nous pouvons hardiment tirer la conséquence. Si les opérations de l'homme diffèrent totalement de celles de l'animal, si l'ombre même de ce que celui-là possède en réalité n'apparaît pas en celui-ci, n'est-ce pas la preuve irréfragable qu'ils appartiennent à des ordres différents, qu'il y a entre eux diversité de nature ? Et puisque cette diversité n'est pas dans le corps, formé en définitive des mêmes éléments, elle est et ne saurait être que dans un principe distinct du corps et supérieur au corps, dans une âme intelligente, raisonnable, partant spirituelle.

CONCLUSION

Le dogme capital de la *spiritualité* de l'âme, qui implique nécessairement celui de sa distinction spécifique de l'élément matériel auquel elle est unie, nous paraît assis sur les bases rationnelles les plus solides. En elles-mêmes, sinon dans la forme dont nous avons su les revêtir, les preuves ci-dessus sont de nature à convaincre tout esprit sérieux et de bonne foi ; et il est à remarquer que jamais les matérialistes n'en ont entrepris une réfutation en règle et complète. Leur force invincible, elles la doivent aux deux caractères qui les distinguent : ce sont des preuves traditionnelles, et des preuves basées sur les faits.

Preuves traditionnelles d'abord. Que l'on parcoure les écrits des sages de l'antiquité, que l'on étudie les ouvrages des Pères, des Docteurs, des théologiens, des philosophes depuis l'établissement du christianisme, les mêmes arguments se retrouvent partout sous une forme plus ou moins savante, selon le génie de chacun. Ainsi ils ont passé à travers les siècles, sans rien perdre de leur valeur ; loin de là, leur puissance n'a fait que s'accroître à mesure qu'ils subissaient le contrôle de tant d'écrivains et de penseurs, joignant pour la plupart à une science profonde une éminente vertu.

Nos preuves ensuite ne sont pas des sophismes, ni des probabilités, elles découlent des faits ; disons mieux : ce sont des faits. De quel autre nom appeler la croyance universelle, le sens intime, la sensation, la pensée, la réflexion, la mémoire, le jugement, la volonté, la correspon-

dance mutuelle de l'âme et du corps, l'éclatante supériorité de l'homme sur la brute ? Or, ces faits, l'humanité les a connus de tout temps, jugés et appréciés dans tous les siècles, et à tous les âges de l'histoire elle en a tiré la même conclusion, à savoir la *spiritualité* de l'âme. Qu'importe çà et là quelques voix discordantes ? La grande voix du genre humain n'a pas cessé de proclamer ce dogme, nous devons dire : *Causa finita est,* la chose est jugée.

Cependant, comment s'expliquer que la doctrine évidemment absurde du matérialisme ait eu des inventeurs et des sectateurs dans le passé, et qu'aujourd'hui encore elle compte un certain nombre de partisans plus ou moins avoués et sérieux ?

A cette question délicate nous ne voulons pas répondre nous-même ici, nous préférons laisser la parole à d'autres dont on n'osera point récuser le témoignage.

Voici d'abord Bossuet, qui va nous révéler la raison secrète du matérialisme : « Les hommes, dit-il, semblent vouloir élever les animaux jusqu'à eux-mêmes, afin d'avoir le droit de s'abaisser jusqu'aux animaux et de vivre comme eux, semblables à quelqu'un de grande naissance qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande. » (*Connaissance de Dieu et de soi-même.*)

En second lieu, voici J.-J. Rousseau, qui s'écrie : « Quoi ! je puis observer, connaître les êtres et leurs rapports ; je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu ; je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne ; je puis contempler le bien et le faire, et je me comparerais aux bêtes ! Ame abjecte ! C'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles, ou plutôt, tu veux en vain t'avilir, ton génie dépose contre tes principes, ton cœur dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. » (*Emile*, Liv. IV.)

Enfin, voici le P. Lacordaire, poussant du haut de la chaire de Notre-Dame de Paris le cri de l'âme révoltée en face des bassesses, des audaces et des ravages du matérialisme : « J'ignore s'il y a des matérialistes dans cette assemblée, et vous savez avec quel pieux respect j'ai coutume de traiter non pas l'erreur, mais les personnes. En cette occasion toutefois, je ne puis retenir la liberté de mon ministère, et je dirai sans crainte que le matérialisme est une doctrine contre nature, une doctrine abjecte, dont l'origine n'est explicable que par la corrruption du cœur humain. Nous sommes trop manifestement des esprits, il n'y a pas assez de raisons contre la dignité de notre être, pour nous ravaler de nos propres mains, si des passions d'un ordre inférieur et lâche ne se soulevaient en nous contre nous-mêmes, afin d'y détrôner avec notre essence spirituelle les idées de vérité, de justice, d'ordre, de responsabilité, hôtes illustres et incorruptibles dont la présence fatigue le vice et appelle la révolte. Le vice n'a pas la paix et il la veut. L'âme lui oppose le remords, cette dernière couronne de l'homme corrompu, cette voix domestique et sainte qui rappelle au bien, ce bon génie de la République qui habite les ruines, et qui apparaissait encore à Brutus dans les champs de Pharsale, la veille du jour où Rome devait tomber... Mais quand le vice n'a plus l'instinct de la réhabilitation, le remords devient son ennemi capital et dernier, et rien ne lui coûte pour en extirper jusqu'à la racine, qui est notre esprit même.

« Le matérialisme est le résultat de cette guerre exterminatrice du mal contre le bien ; il n'est autre chose que la tentative suprême pour étouffer le remords. Et voilà pourquoi je l'appelle une doctrine abjecte et contre nature. Si c'est un emportement, je ne m'en excuse pas. Eh quoi ! vous m'attaquez jusque dans mon essence, vous me rejetez aux limites de l'animalité, vous me traitez à l'égal du chien ! que dis-je ? vous osez écrire cette phrase : « L'homme est un tube digestif percé aux deux bouts... » Ah ! Messieurs, ne riez pas, je m'en voudrais mortellement d'exciter votre rire ; écoutez, écoutez cette chose avec le silence de l'exécration. Quoi ! dirai-je, on ose écrire que l'homme est un tube digestif percé aux deux bouts, et je n'aurais pas le droit, usant de toute la hauteur de la vérité contre l'imposture, de me retourner avec mépris, et d'écraser du talon cette canaille de doctrine ! » (*48e Confér.*)

Le matérialisme est une absurdité, c'est une honte, c'est la ruine du sens moral avec toutes les conséquences qui peuvent s'ensuivre pour l'individu, pour la famille, pour le corps social. A celui qui n'en serait pas encore convaincu et persisterait à confondre l'homme avec la brute, il ne nous resterait plus qu'à dire : « A genoux ! Frappez-vous la poitrine, priez, et la lumière se fera ! »

Q. — Vous dites dans votre magnifique article du 10 juin, en réponse à un missionnaire, que, sur certaines questions et manières de faire capitales pour le bien d'une paroisse, missionnaires et prêtres de paroisse doivent s'entendre.

Je suis parfaitement de votre avis. Rien de plus désirable que la parfaite entente, quand elle peut avoir lieu sans détriment pour la vérité, sans sacrifice de ce que l'on croit être son devoir.

Mais est-ce bien facile, croyez-vous, dans certains cas ?

J'arrive dans une paroisse, dans une région où l'on a laissé s'établir des habitudes déplorables, où jamais, ni en chaire ni au confessionnal, on ne parle de certains devoirs des plus graves, sous le spécieux prétexte de ne pas éteindre la mèche qui fume encore. Consentira-t-on à ce que je fasse la lumière au milieu de ces ténèbres ? Et si le curé lui-même, comme cela s'est vu, me dit : « Mon Père, je vous ai appelé pour donner la mission dans ma paroisse ; mais, je vous en prie, qu'il ne soit pas question, ni en chaire, ni au confessionnal, des devoirs des époux par exemple, ou de l'obligation de fuir telle occasion ; sinon le nombre de mes communions pascales, loin d'être augmenté, sera diminué » ?

Encore une fois que faire ?

Ou, si c'est mon supérieur de mission qui lui-même m'ordonne de ne parler que de façon à n'être presque jamais compris, comment accorder ses ordres avec ceux que semble me dicter ma conscience ?

Voilà certes bien des difficultés qui se rencontrent tous les jours sur les pas du missionnaire.

Pardonnez-moi la liberté que je prends de vous les exposer et faites-moi le plaisir de me donner le secours de vos lumières pour en trouver la meilleure solution.

R. — La parfaite entente, dites-vous, n'est pas toujours facile dans certains cas. C'est bien notre avis, et nous n'avons certes pas prétendu le contraire. Nous sommes, Dieu merci ! trop au courant de ce qui se passe dans le ministère paroissial, pour présenter comme toujours aisée à obtenir cette harmonie heureuse du missionnaire et du curé, que vous êtes tout le premier, comme nous, à trouver si désirable.

Mais d'où vient qu'on s'entend difficilement ? Tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ; vous le savez bien. Chacun se place à son point de vue et croit avoir raison. Nous avons essayé de montrer qu'il y avait peut-être bien souvent tort des deux côtés à la fois. Que le curé soit généreux et le missionnaire prudent, et tout ira bien.

Vous nous demandez cette fois jusqu'où doit aller la prudente réserve du missionnaire, s'il se trouve en face d'un curé peu disposé à lui laisser une suffisante liberté d'allures dans l'exercice de son apostolat, si même son supérieur de mission « lui ordonne de ne parler que de façon à n'être presque jamais compris », comment enfin accorder ces « ordres » gênants avec ceux que semble donner la conscience ?

Réponse : quand il y a conflit entre votre manière de voir, les ordres de votre conscience, et ceux de votre supérieur de mission, prenez garde, réfléchissez beaucoup. Il y a gros à parier alors que c'est votre conscience qui est mal informée et vous trompe. Votre supérieur peut être dans l'erreur sans doute : mais, *in dubio*, — et nous y sommes souvent dans le *dubium*, en pareille matière, — la décision d'un supérieur crée toujours, au point de vue de la bonne manière d'agir, une présomption grave, un argument sérieux d'autorité qu'il est imprudent de ne pas apprécier à sa valeur.

Ce doit être d'ailleurs un phénomène assez rare qu'un supérieur qui ordonne à ses missionnaires de parler de manière à ne pas se faire comprendre. Dites qu'il ordonne de parler avec réserve, ou même de ne pas parler du tout, parce qu'il trouve que le silence vaut mieux que la parole, ou qu'il vaut mieux parler discrètement, de manière à se faire comprendre discrètement de qui de droit, plutôt que de mettre brutalement de trop gros points sur les *i* ; peut-être que ce procédé d'enseignement ne sera pas de votre goût, mais c'est tout ; vous ne devez pas le présenter comme « un ordre de parler pour ne pas être compris », ce qui serait parfaitement injuste et calomnieux, aucun homme raisonnable, surtout parmi « les supérieurs », n'étant capable de donner une si sotte direction à ses subordonnés.

Au fond, toute forme ou exagération de langage mise de côté, votre difficulté revient à ceci : Que faire quand mon supérieur, ou le curé de la paroisse où je prêche, *n'est pas de mon avis* sur la manière de prêcher et de confesser par rapport à tel point délicat ?

Mais c'est précisément la question que nous avons résolue déjà en vous disant : défiez-vous *de votre avis*. Commencez par là. Voyez, s'il est certain, évident pour vous, que le supérieur et le curé sont dans une erreur absolue. Mettez-vous soigneusement au point qui convient pour apprécier exactement le bien ou le mal fondé de leurs décisions. Entrez pour un instant dans leur charge, dans leur personne ; voyez ce qu'ils ont à voir dans le passé, dans le présent, et prévoyez surtout, comme ils ont charge de le faire, ce qui peut résulter de votre prédication dans l'avenir. Faites-vous curé par la pensée, et non pas curé en général, mais curé de cette paroisse où l'on vous a appelé. Gardez vous de limiter la portée de votre regard aux horizons étroits d'une théologie morale abstraite, à lignes inflexiblement droites ; souvenez-vous qu'à côté des principes théoriques, la morale donne aussi des principes pratiques qui fournissent la bonne manière de se servir des premiers. Quand vous aurez sagement pesé tout cela, si vous restez nettement persuadé que le supérieur et le curé ont absolument tort, agissez, sous votre responsabilité grave devant Dieu, comme il vous semblera évident que vous devez le faire, en déclarant au besoin à qui de droit *à l'avance* vos intentions de ne point transiger avec ce que vous croyez être pour vous une obligation de conscience.

Vous parlez d'un curé que la *seule crainte de voir diminuer le nombre de ses pascalisants* porte à compromettre gravement les intérêts spirituels de sa population chrétienne, en la laissant de propos délibéré croupir dans une ignorance mortelle. Ce curé se rencontre-t-il souvent ? quelquefois même ? Nous n'avons pas à le dire, ne voulant aucunement prendre ici la défense des curés contre les missionnaires ou *vice versa*. Mais vous nous permettrez bien de vous suggérer la réflexion très simple que voici. Quand un curé prévoit ce très grand mal de la diminution notable des pascalisants, et ne voit à côté aucun bien capable d'entrer en compensation, est-il répréhensible de ne pas goûter votre système ? Vous voyez donc que ce n'est pas pour lui une simple question de *nombre*, mais une question d'appréciation morale où se glissent peut-être plus d'éléments sages de bon jugement que vous ne semblez le supposer.

Faut-il respecter ou écraser la mèche qui fume encore ? Tantôt l'un, tantôt l'autre : cela dépend de la nécessité grave qu'il peut y avoir de la ménager ou de la jeter de côté, abandonnée à son triste sort.

La ménager au prix d'un plus grand mal, serait entendre tout de travers les lois de la morale ; la rejeter impitoyablement sans l'assurance d'un bien qui vienne compenser sa perte, serait tout aussi condamnable. Le curé veut sauver la mèche ; vous voulez la piétiner. Nous vous avons dit : Entrez en généreuse et loyale explication avec lui ; écoutez ses raisons ; tâchez de lui faire bien saisir les vôtres ; au besoin, suggérez-lui des considérations de foi et de sagesse qu'il pourrait peut-être avoir trop perdu de vue dans la routine de sa solitude et des habitudes prises ; voyez sincèrement devant Dieu ce que valent ses réponses, ses projets, ses excuses ; et après cela, jugez.

Voilà ce que nous vous demandons quand nous disons que le missionnaire doit se garder d'apporter dans une paroisse un stock, fixé à l'avance, de résolutions et de moyens pratiques de sanctification qu'il a combinés dans le silence recueilli de son cabinet, dont il est disposé à se faire une règle générale de conduite partout où il ira.

Tous les missionnaires n'en sont pas là à coup sûr, et nous le savons bien ; mais au curé « entêté » mal à propos dont vous nous parlez, il est de toute justice que nous opposions le missionnaire non moins « entêté » qui, envers et contre tous, même contre ses supérieurs, prétendrait avoir le droit de s'exposer à troubler une paroisse sans être bien assuré de laisser autre chose que des ruines derrière lui.

Mettons, si vous le voulez bien, que ces deux types fort défectueux de curé et de missionnaire sont infiniment rares ; et que, s'ils se présentent par hasard, on est en sûreté de conscience en faisant le bien malgré eux, en évitant par tous les moyens possibles et prudents, le mal que fait ou que pourrait faire le libre jeu de leurs coupables fantaisies, ou, pour être plus poli, la libre pratique de leurs errements.

Conclusion. L'entente est parfois difficile : raison de plus pour s'appliquer adroitement et avec persévérance à y parvenir, puisque le succès présent et surtout *futur* de la mission l'exige. Que si, par la faute évidente de l'une des deux parties, cette entente est impossible, c'est à l'autre de prendre, par tous moyens que de droit, sous sa responsabilité devant les terribles jugements de Dieu, l'attitude qui lui paraîtra *évidemment* devoir éviter le plus grand mal et procurer le plus grand bien des âmes.

Q. — Les enterrements civils se multiplient de plus en plus.

N'y a-t-il pas là une permission de Dieu qui veut rappeler le clergé à une observation plus stricte des canons ? On enterre aujourd'hui tout le monde. Des hommes qui ont maudit l'Eglise et ses sacrements toute leur vie, sont traités comme les plus fervents chrétiens. N'est-ce pas scandaleux ?

R. — Les enterrements civils ont un double aspect.

Quand ils sont la conséquence du refus de sépulture ecclésiastique infligé par l'Eglise pour certains péchés publics, ils sont d'un salutaire exemple, parce qu'ils inspirent l'horreur des péchés frappés de refus de sépulture.

Quand ils sont l'effet de la volonté impie du défunt, ou de ses parents, ou de ses amis, ils ont le caractère scandaleux d'une publique profession d'athéisme ou d'irréligion, et dans ce cas ils ont quelque chose de scandaleux, parce que l'exemple mauvais peut provoquer d'autres faits semblables.

Examinons successivement quelle doit être l'attitude du clergé en face des enterrements civils considérés sous ces deux aspects.

a) Le refus de sépulture ecclésiastique est une peine, et, à ce titre, elle rentre dans la catégorie des choses odieuses, qui sont de stricte interprétation. On ne doit donc l'appliquer que dans les cas où il est bien établi que le défunt est dans les conditions prévues par la loi de l'Eglise. Ainsi, on doit refuser la sépulture ecclésiastique aux suicidés, non pas à tous indistinctement, mais seulement à ceux qui se sont donné la mort par désespoir ou colère, et non à ceux qui ont, en le faisant, agi dans un accès de folie. Et encore ne doit-on la refuser aux suicidés volontaires que s'ils n'ont donné avant la mort aucun signe de repentir. S'il n'est pas bien prouvé que le suicidé était en possession de sa raison, ou si l'on peut interpréter en signes de repentir une parole, un geste du suicidé avant son décès, on ne doit pas refuser la sépulture ecclésiastique.

Il faut agir ainsi dans tous les autres cas s'ils restent douteux, en se tenant toutefois aux termes de la loi ecclésiastique. Il est bon, nécessaire même, dans ces cas douteux, d'incliner toujours dans le sens de l'indulgence.

Mais quand le cas ne saurait être douteux, il faut appliquer la loi de l'Eglise. On peut, on doit même y mettre les ménagements nécessaires ; mais il ne faut pas avoir la faiblesse de céder devant l'accomplissement du devoir. En édictant le refus de sépulture, l'Eglise a eu en vue un bien que nous devons procurer ; elle a d'ailleurs fait une obligation à ses ministres d'appliquer sa loi. La tourner et l'éluder est un véritable attentat contre son autorité et contre la fin qu'elle a en vue.

D'ailleurs, accorder la sépulture ecclésiastique quand il est clair qu'on ne le devrait pas, c'est livrer au mépris l'autorité de l'Eglise, et la dignité du ministère ecclésiastique : on donne l'exemple toujours pernicieux de la désobéissance, et on laisse croire aux fidèles que l'on agit par quelque motif intéressé.

Cette ligne de conduite est toute naturelle. Il n'est cependant pas sans utilité de la formuler, parce qu'un certain nombre d'ecclésiastiques, jouets d'une fausse bonté, semblent n'avoir d'autre souci, dans ces cas regrettables, que de trouver le moyen d'éluder la loi quand il n'y a aucun doute qu'elle ne doive être appliquée.

Plusieurs aussi le font parce que la multiplica-

tion des enterrements civils leur paraît un mal. Sans doute, c'est un mal; mais c'est un mal plus grand de s'être mis dans le cas d'être privé de la sépulture ecclésiastique; et, au point de vue du bien public, ce serait encore un plus grand mal que la sépulture ecclésiastique fût accordée à celui qui s'est manifestement conduit de manière à mériter d'en être privé.

Il faut donc se garder avec soin d'une trop grande indulgence, qui deviendrait une prévarication dans le ministère et une trahison à l'égard de l'Eglise.

Ne faisons pas les lois de l'Eglise plus sévères qu'elles ne sont; mais ne les rendons pas inutiles, illusoires et méprisables, en les énervant par une condescendance non justifiée et injustifiable. Ne craignons pas de ce chef les inconvénients de la multiplication des enterrements civils : chaque refus de sépulture ecclésiastique infligé conformément aux lois de l'Eglise est une affirmation de son pouvoir et de sa sollicitude pour le bien spirituel de ses enfants. C'est un exemple salutaire.

b) Quand l'enterrement civil doit être la conséquence d'une volonté exprimée et non rétractée par le défunt, nous n'avons, selon le mot de Notre-Seigneur, qu'à laisser les morts enterrer leur mort. Il serait contraire à toute dignité et contraire au bien public spirituel de chercher le moyen d'enterrer religieusement celui qui a notifié son apostasie en exprimant sa volonté d'être enterré civilement et n'a point rétracté son acte. Quand même nous pourrions y déterminer la famille, quand même la famille le demanderait, même avec instance, à défaut de rétractation de cette disposition nous ne pouvons chercher à empêcher l'enterrement civil.

Mais quand cette volonté n'a pas été exprimée ou qu'elle a été rétractée, et que d'ailleurs le défunt se trouve dans les conditions requises pour être enterré religieusement, nous avons le devoir de faire tout ce qui est en nous pour empêcher l'enterrement civil. En cela nous soutenons les droits du défunt, auquel on ne peut refuser les suffrages de l'Eglise, et les droits de l'Eglise elle-même, qu'on ne peut priver de la liberté d'ensevelir ses enfants.

De ce qui précède, il faut conclure que l'on ne doit pas vouloir toujours, à tout prix, éviter un enterrement civil : il en est qu'il faut laisser passer sans rien faire pour les empêcher ; il en est même qu'il faut rendre nécessaires, en refusant la sépulture chrétienne aux défunts qui ont mérité cette application des lois de l'Eglise.

Q. — D'après le docte *Ami*, quel est le caractère essentiel et primaire de la vie? Est-ce l'immanence ou la spontanéité?

R. — *Controvertitur*. Nous tenons ici pour la théorie de l'immanence, vous allez tout à l'heure savoir pourquoi. Laissez-nous d'abord proposer, aussi clairement que possible, les termes essentiels du problème, pour ceux de nos lecteurs qui ne sont point trop familiarisés avec les choses de la philosophie.

L'expérience nous démontre que le trait caractéristique qui sépare les êtres vivants de ceux qui sont bruts ou sans vie, c'est leur *mouvement*. Ceux qui vivent se meuvent d'eux-mêmes; les autres sont inertes par nature et ne subissent de modification, locale ou autre, qu'autant que l'action d'une cause étrangère vient la leur imposer par communication de son efficacité et de son mouvement propre.

C'est ce que saint Thomas exprime admirablement bien dans ces textes classiques bien connus : « Primo dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur vivere quamdiu talis motus in eo perdurat. Quando vero jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ » *(Sum. theol.*, I, q. 18, a. 1). — Et plus loin : « Ex quo patet quod illa proprie sunt viventia quæ seipsa secundum aliquam speciem motus movent, sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia, sive motus accipiatur communiter prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri, ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum vel operationem aliquam. » *(Ibid.)* — Citons encore ces quatre lignes : « Propria ratio vitæ est ex hoc quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio, motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus quæ ab exteriori tantum principio moveri possunt. » (II *de Anima*, l. I.)

Voilà donc qui est bien entendu : il y a deux sortes de mouvements ici-bas; l'un, *ab intrinseco*, a sa source, son principe dans l'être même qui est en mouvement : tel le mouvement de la plante, de l'animal, de l'homme; l'autre, *ab extrinseco*, n'est qu'un emprunt fait à autrui, un ébranlement reçu du dehors, auquel le corps remué ne sert en réalité que de sujet de transmission : tel le mouvement d'une pierre projetée à distance par la main d'un enfant. Le mouvement de la pierre est bien *ab extrinseco;* la pierre est en mouvement, mais n'est pas vivante; tandis que le bras de l'enfant trouve dans les profondeurs de son organisme l'énergie qui l'agite et donne naissance spontanée au mouvement reçu dans la pierre.

« Viventia movent *seipsa* », dit saint Thomas, d'accord avec l'universelle expérience et scientifique constatation de tous les temps. Un chien *se meut* lui-même; il est donc à la fois le point de départ et le point d'arrivée du mouvement qu'il se donne; en d'autres termes, il reçoit le mouvement dont il est le principe.

Cette propriété qu'ont certaines causes d'être ainsi le propre sujet de leur action, leur a fait donner en philosophie le nom d'*immanentes*, par opposition aux autres qui produisent un effet *ad*

extra, en dehors d'elles-mêmes, sur un sujet extérieur, et qu'on a appelées à cause de cela *transitives.*

Or, d'après les explications données plus haut, toutes les opérations vitales sont *immanentes,* puisqu'elles ont toutes cette caractéristique essentielle de ne se trouver que dans des êtres *quæ movent seipsa :* se mouvoir, c'est bien en effet être à la fois *cause* et *sujet* du mouvement.

Le mouvement vital présente donc cette double propriété d'être à la fois *spontané,* c'est-à-dire *ab intrinseco,* et *immanent,* c'est-à-dire *ad intrinsecum.*

Là-dessus certains philosophes curieux se sont demandé auquel de ces deux éléments, — *spontanéité* ou *immanence,* — il fallait donner la place d'honneur dans la définition spécifique de la vie.

La spontanéité du mouvement est-elle le tout essentiel de la vie, dont l'*immanence* ne serait qu'une propriété ; ou bien, la spontanéité étant présupposée à l'état d'élément générique, n'est-ce point l'immanence qui constitue formellement la nature et la perfection de la vie ?

Zigliara embrasse la première opinion *(Psychologia,* t. III), tandis que le P. Liberatore défend vigoureusement la seconde *(Composé humain,* ch. II, a. 4).

A dire vrai, les raisons données de part et d'autre ne sont ni bien opposées ni très convaincantes. Cela vient, à notre humble avis, de ce que la contradiction n'existe probablement pas sur le fond même des idées. *Spontanéité* et *immanence* sont termes différents sans doute ; mais sont-ils contradictoires dans le cas présent ? Voilà ce que ne dit pas, et ne laisse même pas supposer absolument ni l'un ni l'autre de nos deux champions.

Et, en effet, pourquoi classer par numéros d'ordre, 1 et 2, ces deux éléments constitutifs de la la vie, si en définitive la vie ne se conçoit essentiellement ni sans l'un ni sans l'autre ?

Les deux termes *movere seipsum* expriment en deux idées complémentaires une seule et même chose : l'acte de vivre.

Dire que *movere* est l'essence et *seipsum* la propriété de l'opération vitale, c'est énoncer une théorie qui demanderait à être établie un peu mieux que sur la considération métaphysique d'une succession de deux formalités qui se montrent à nous rigoureusement inséparables dans la réalité des choses. Le mouvement *ab intrinseco* n'existe qu'à la condition de se terminer *ad intrinsecum* dans les vivants, et pas un seul instant l'acte du mouvement ne peut être, par abstraction de raison, considéré indépendamment de sa causalité réflexe spécifique qui fait qu'il est d'un bout à l'autre, et pour toute sa raison d'être, *in seipsum.*

Liberatore insiste sur l'idée d'*immanence* sans la séparer jamais expressément de la *spontanéité,* et surtout sans jamais l'y opposer. Zigliara, de son côté, tout en faisant de l'*immanence* comme un moment secondaire, logiquement conséquent à la constitution formelle de l'acte de vivre, ne dit pas et ne peut pas dire qu'on puisse regarder comme vital un mouvement *ab intrinseco* qui ne serait pas immanent. D'où nous pourrions peut-être conclure que la divergence entre les deux formules est bien plus dans les mots que dans les idées elles-mêmes.

Cependant, à y regarder de près, il est fort possible que la subtilité de la thèse défendue par Zigliara soit autre chose qu'une manière de dire et réponde vraiment à la conception réfléchie d'une distinction formelle, sinon réelle, entre l'*immanence* et la *spontanéité.*

Dans ce cas, toute tentative de conciliation entre les systèmes opposés venant à échouer, c'est à la théorie du P. Liberatore que nous donnerions la préférence.

Le mouvement *ab intrinseco* dans la rigueur absolue des termes n'est pas par là-même *ad intrinsecum.* On peut concevoir et même, avec beaucoup d'autres, admettre comme réellement existante dans les corps bruts une *activité* pourvue d'une véritable causalité efficiente, et cause, au sens large, de mouvement ou de modification quelconque dans un corps voisin. Cette activité, celle de l'aimant, par exemple, est bien *ab intrinseco* puisqu'elle a son principe et premier point de départ dans le corps, qui, par sa *qualité,* agit sur un autre. Et pourtant, point de vie jusque-là, précisément parce que cette activité est purement *transitive* et non *immanente.* L'aimant, dans l'exercice de sa causalité, ne se meut pas lui-même ; il produit son effet au dehors ; il ne vit pas.

Prenez, si vous le voulez, un autre exemple quelconque tiré de l'affinité, de l'attraction moléculaire, de la cohésion, etc., vous arriverez toujours à la même constatation, à savoir que le corps X est actif *ab intrinseco* quand il agit sur le corps Y, étant supposé que son action n'est pas seulement une simple communication de mouvement local atomique reçu *ab extrinseco,* comme le veut le premier article de la théorie mécaniste universelle du monde des corps.

Les êtres vivants, depuis le microbe qui occupe le plus bas échelon du règne végétal jusqu'à Dieu, participent, en des mesures très différentes, la perfection de la vie ; et c'est précisément à l'immanence qu'il faut demander la raison profonde et dernière de toutes ces diversités. En Dieu l'immanence est infinie, infiniment parfaite ; son opération est à ce point immanente au principe d'où elle procède qu'elle s'identifie avec lui : en Dieu *esse* et *operari* sont une seule et même chose.

Dans la plante au contraire, l'immanence est à peine perceptible ; le phénomène de la réflexion de l'opération sur sa propre cause ne s'y vérifie que par à peu près, chaque partie organique du végétal produisant un effet qui reste en dehors d'elle, bien qu'il rentre cependant dans la sphère de perfection propre à l'individualité considérée dans son ensemble.

Réflexion plus accentuée, immanence déjà beau-

coup plus profonde, dans la vie sensitive ; plus parfaite encore dans la vie intellectuelle.

Cette considération, plutôt de convenance que de stricte logique, ne serait certes pas un argument péremptoire en faveur de la thèse de l'immanence ; mais il faut avouer qu'elle en constitue comme un développement et une confirmation précieuse, dont philosophes et théologiens tirent de très intéressantes conséquences. Nous ne pouvons faire que l'indiquer en passant.

En somme, cette petite querelle de famille, entre disciples et bons amis du Docteur angélique, n'a qu'une assez mince importance pratique. Le point capital en psychologie est de nettement tracer la limite qui sépare les vivants d'avec les êtres sans vie, les corps bruts. « Se mouvoir soi-même » est, de fait, la caractéristique complète et suffisante du monde organique, et c'est plus qu'il n'en faut pour échapper aux sottes divagations du matérialisme. Dans la réalité, spontanéité et immanence vont toujours ensemble comme éléments constitutifs de la vie ; mais, en fin de compte, le second mérite mieux, à notre avis, de fournir la différence spécifique de la définition.

Q. — Dans votre article relatif aux projections lumineuses, vous paraissez recommander spécialement comme source lumineuse l'appareil oxyéthérique. Depuis la catastrophe de la rue Jean-Gougeon, gardez-vous la même manière de voir ?

R. — Oui ; sans aucune hésitation. Et, pour nous, l'incendie qui a causé tant de victimes a été la suite d'une ignorance grossière du maniement de l'appareil Molteni ou d'un oubli tout à fait inexcusable. Le constructeur vient, du reste, de démontrer dans une lettre adressée à la *Nature* que son saturateur *Securitas* mérite bien le nom qu'il lui a donné ; et le rédacteur en chef du journal, M. de Parville, en insérant *in extenso* et sans aucune réserve la lettre en question, montre assez qu'il est de l'avis de M. Molteni.

Des détails fournis par les journaux à propos de l'enquête faite à la suite de l'incendie, il résulte clairement que la lampe Molteni s'était éteinte faute d'éther dans le saturateur et qu'elle a été rallumée ensuite sans prendre les précautions voulues : personne, en effet, ne veut prendre la responsabilité du rallumage.

Généralement, quand on remplit pour la première fois le carburateur, on y verse 150 centimètres cubes d'éther. Le liquide est absorbé par des corps poreux (pierre ponce et feutre) au milieu desquels circule le courant d'oxygène, et cette quantité suffit pour assurer le fonctionnement pendant une heure et demie. Mais on conçoit aisément que le courant d'oxygène cesse d'être assez chargé de vapeur d'éther longtemps avant que la totalité du liquide ait été volatilisée ; il faudra donc recharger l'appareil quand il restera encore une certaine portion d'éther dans les corps absorbants. Si l'on veut être sûr d'un bon fonctionnement, il devient nécessaire de saturer à nouveau la ponce et le feutre ; ce qui oblige à un nouvel emploi de 150 centimètres cubes d'éther. Etant données les conditions dans lesquelles se fait ce nouveau chargement, on ne peut espérer que tout le liquide sera absorbé ; il en restera une certaine quantité dans le fond du carburateur, une autre partie aura été se loger dans la tuyauterie. Supposons maintenant que l'on introduise l'oxygène dans l'appareil et qu'on allume le jet gazeux : tout d'abord la flamme aura la longueur voulue ; mais, au bout de quelques secondes, l'éther liquide logé dans la tuyauterie sera entraîné par le courant d'oxygène, arrivera au bec, où il s'allumera, ce qui produira une flamme qui pourra atteindre un mètre de longueur, et l'éther enflammé retombera en brûlant sur l'appareil, sur l'opérateur et sur les objets environnants. Si ces derniers sont peu combustibles, le mal n'est pas grand et l'on éprouvera difficilement quelque désagrément ; mais dans le cas contraire !... si surtout il se trouve à proximité un corps éminemment inflammable comme les pellicules de celluloïd du cinématographe,... si la lampe est placée au milieu de rideaux de gaze, on comprend aisément que les conséquences peuvent être très graves.

Pour éviter ces inconvénients, — et nous parlons ici après expérience, — voici la marche à suivre ; elle est, du reste, très simple. 1° Eviter autant que possible de remplir le carburateur une seconde fois dans la même séance. 2° En tout cas, après le remplissage de l'appareil, le retourner dans tous les sens pour favoriser l'absorption de l'éther par les corps poreux, et enfin le renverser sur l'ouverture qui sert à l'introduction du liquide de façon à drainer la masse absorbante. 3° Après s'être écarté de plusieurs mètres de toute lampe, faire passer l'oxygène dans le carburateur, à une forte pression *et sans allumer*. Aussitôt l'éther liquide non absorbé sortira par le bec du chalumeau ; en plaçant sa main sur le jet, on remarquera sans difficulté le moment où tout l'éther libre sera écoulé ; on essuiera alors sommairement l'appareil, puis on diminuera la pression de l'oxygène et l'on procèdera à l'allumage, à la formation du dard, au placement du cylindre de chaux, enfin à la mise au point du foyer lumineux, et cela sans aucun danger.

Puisque nous sommes à traiter cette question, autant vaut prévenir nos confrères — ne disons pas d'un accident — d'un incident qui pourrait se produire et les effrayer inutilement.

Nous avons dit plus haut que, vers la fin de l'opération, l'oxygène ne sera plus suffisamment chargé de vapeurs d'éther ; on s'en aperçoit à cette marque que, pour rétablir la puissance lumineuse initiale, on est obligé de réduire et même de supprimer complètement l'oxygène pur. La prudence, dans ce cas, commande d'arrêter immédiatement l'écoulement du gaz comburant ; car il est manifeste que le gaz qui sort du saturateur est

par lui-même et tel que, un mélange détonnant. Toutefois, si l'on manquait de la présence d'esprit toujours nécessaire quand on manie ces appareils et bien d'autres, voici ce qui se passerait : la flamme, au lieu de se produire seulement à l'extrémité du bec rentrerait dans le tube du carburateur, on entendrait un bruit sec rappelant assez le claquement du fouet des charretiers, la lampe s'éteindrait et... ce serait tout. Quelques centimètres cubes de mélange auraient détonné, et les parois du réservoir sont assez puissantes pour résister à des pressions bien autrement fortes que celle-là.

Nous persistons donc, même après l'affreuse catastrophe du Bazar de la Charité, à penser que l'appareil Molteni est bon, d'un maniement réellement facile, et dangereux seulement pour ceux qui l'emploieraient sans prendre les précautions que commande la plus élémentaire prudence. S'il plaît à Dieu, « quand la bise sera venue, » nous nous en servirons encore sans aucune hésitation comme sans la moindre crainte.

Q. — Que faut-il penser de cette pratique qu'on rencontre à peu près dans tous les lieux de pèlerinage et dans beaucoup de communautés ?

La direction du pèlerinage ou souvent même la communauté achète des objets de piété, fait confectionner des images ou des photographies. Elle expose ensuite ces objets dans un lieu apparent fréquenté par les visiteurs et là, sous prétexte d'une aumône à faire au sanctuaire ou au couvent, les revend à un prix souvent bien plus élevé que la valeur réelle ou que le prix d'achat ou de confection.

Notez en passant que pour les images surtout on y met des parcelles de pierres des sanctuaires, des fleurs cueillies dans tel lieu vénéré, ou encore l'inscription : « Déposé en tel ou tel lieu vénéré. » Ce qui fait souvent fermer les yeux sur la faible valeur artistique du travail.

R. — Fermons aussi les yeux sur la transgression, si tant est qu'elle existe. En somme, l'apposition des fleurs et de l'inscription est un travail qui mérite salaire.

Q. — Il existe une forme de chapelet appelé *Couronne de Notre-Seigneur,* répandu par les moines Camaldules, composé de *33 Pater*.

Cette dévotion a été approuvée notamment par brefs du 18 février 1516, 14 février 1573, 3 février 1589, 10 juillet 1674, 10 avril 1728, 11 août 1824.

La *Raccoltà*, imprimée à Rome en 1831, indique que quiconque, muni de ce chapelet, est dans l'usage de pratiquer une œuvre sainte, observée dans quelque ordre religieux que ce soit, est rendu participant de toutes les œuvres qui se font dans cet ordre, pourvu qu'en pratiquant cette œuvre il ait cette intention.

Le *Manuel de piété* des élèves du Sacré-Cœur contient mention de ce privilège.

Mais il n'est pas mentionné dans la *Raccoltà* de 1878, ni dans le *Manuel des Indulgences* du P. Béringer. Il est vrai qu'il ne s'agit pas d'indulgence proprement dite, mais seulement d'un privilège de communication spéciale aux bonnes œuvres, d'affiliation aux ordres religieux.

Ce privilège est-il authentique ? De quel texte résulte-t-il, et n'a-t-il pas été abrogé ?

R. — Toutes les éditions de la *Raccoltà* jusqu'à celle de 1878 exclusivement ont mentionné le privilège dont vous parlez. Aussi on le lit dans l'édition de la traduction de M. Pallard faite en 1878 ou à la fin de 1877.

La *Raccoltà* de 1878 a supprimé purement ce passage, et on ne le trouve pas ni dans la traduction de M. Planchard, qui reproduit la *Raccoltà* mot pour mot, ni dans *Les Indulgences* du P. Béringer.

En faut-il conclure que le privilège est supprimé ? Nous ne le pensons pas, parce qu'il s'agit d'un privilège, et non d'une indulgence. Toutefois cette suppression, après une insertion qui avait duré si longtemps, a quelque chose d'anormal, et nous conseillerions aux supérieurs des Camaldules de demander une explication à ce sujet.

Q. — Monsieur le comte de X..., habitant d'une ville de l'Equateur, député, défenseur ardent de la cause catholique, est obligé, dans un moment d'effervescence populaire, de s'expatrier avec sa jeune épouse, laissant son jeune garçon, âgé de 15 jours, à la garde de la dame Jeanne D..., mariée, très honnête, et qui a un garçon également âgé de 15 jours, non baptisé, parfaitement ressemblant au jeune comte de X...

Sur la recommandation pressante à elle faite, Jeanne D... le plus tôt possible se dispose à présenter nuitamment aux fonts baptismaux le jeune comte de X... Mais par une confusion et une substitution inexplicables, Jeanne D... présente au baptême son propre fils, et lui fait donner sur les registres de la paroisse les noms de Claude-Marie-Bernard comte de X... Une copie de l'extrait de baptême est envoyée à M. le comte de X... exilé.

Quatre mois plus tard, la dame Jeanne D... présente aux fonts baptismaux de la même paroisse de L..., sans se tromper cette fois, son propre fils et lui fait donner les noms de Jean-Baptiste D...

Supposé qu'il soit absolument impossible à tout jamais de découvrir l'erreur, à tout jamais cependant les registres de la paroisse affirment contre la vérité que Claude-Marie-Bernard comte de X... a reçu le baptême, tandis qu'il ne l'aura pas reçu.

Claude-Marie-Bernard comte de X... grandit ; à l'âge requis il reçoit les sacrements de pénitence, d'Eucharistie, de confirmation. Il entre au Petit Séminaire, au Grand Séminaire, reçoit autant qu'il dépend de lui avec les dispositions convenables tous les ordres y compris la prêtrise, devient vicaire, curé, et administre tous les sacrements qui sont de la juridiction du vicaire et du curé. Il devient évêque et administre les sacrements de confirmation et d'ordre toujours en état de grâce autant qu'il dépendait de lui, et fait les autres actes de juridiction épiscopale.

Le jeune Claude-Marie-Bernard comte de X... a toujours été dans les dispositions de faire ce que veut l'Eglise.

A-t-il reçu les sacrements et les a-t-il administrés validement et licitement ?

Que penser des autres actes de juridiction épiscopale ?

R. — Cette question contient, dans la position du cas, de telles invraisemblances qu'elle est manifestement inventée : invraisemblance des enfants qui se ressemblent au point qu'on peut les confondre ; invraisemblance de la mère qui ne s'aperçoit ni au départ, ni au cours de la marche, ni à l'église, ni au retour, qu'elle présentait au bap-

tême son enfant au lieu du jeune comte ; invraisemblance dans l'erreur de ceux qui ont participé au baptême et ne se sont aucunement assurés de l'identité de l'enfant. Le cas est donc inventé. Inutile donc de nous occuper des circonstances. Les questions à résoudre sont celles-ci :

1° Peut-on recevoir validement les autres sacrements sans être baptisé ?

2° Peut-on sans être baptisé conférer validement les sacrements dont l'administration exige soit la puissance d'ordre, soit la puissance de juridiction ?

3° Peut-on posséder la juridiction épiscopale sans être baptisé et l'exercer validement ?

Ad I. Non.

Ad II. Non, parce que celui qui n'est pas baptisé n'ayant pas reçu validement le sacrement de l'ordre n'est ni sous-diacre, ni diacre, ni prêtre, ni évêque, et qu'il n'est habile à recevoir aucune juridiction.

Ad III. Non, pour les mêmes raisons.

Qu'y aura-t-il à faire, si le cas échoit ? D'après l'hypothèse, il n'y aura jamais rien à faire, puisque personne ne connaîtra jamais que Claude-Marie Bernard n'est pas baptisé.

Mais si un cas aussi invraisemblable se produisait et qu'on découvrit plus tard la vérité, il faudrait remédier de la meilleure manière aux invalidités de collation et de réception des sacrements. La chose serait assez grave pour ne pouvoir être traitée que par le Saint-Siège.

Q. — L'article 1er du Mandement du carême nous rappelle qu' « une constitution apostolique défend, même le dimanche, d'user dans le même repas de viande et de poisson. »

Doit-on prendre à la lettre cette constitution, c'est-à-dire, quelqu'un qui un jour gras commence son repas par un potage à la viande, sans toucher à cette viande, pour le terminer par du maigre y compris le poisson, se conforme-t-il au règlement ?

R. — La difficulté que vous soulevez a été exposée à la Sacrée Pénitencerie, le 28 février 1826 : « An dispensatus ad edendas carnes in diebus jejunii possit in eadem comestione vesci, ad consulendum valetudini suæ, pulmento carnis jure cocto, et de cætero vesci piscibus, ut quantum potest observantiam jejunii servet ? — Resp. *Affirmative.* » C'était l'application de la constitution *Libentissime* de Benoît XIV.

Il est donc permis, les jours de jeûne où l'on fait gras, de manger au même repas des légumes assaisonnés au gras et du poisson, y compris des grenouilles.

Q.— 1° Faut-il inquiéter un pénitent qui, sans motif et sous prétexte qu'il a payé son transport, ne se gêne pas, voyageant par chemin de fer, pour prendre un compartiment de 2e ou de 1re classe, alors qu'il n'est porteur que d'un billet de 3e classe ?

Il dit que le règlement tarifant différemment les différentes places, est assimilable à une loi pénale, et il se déclare d'ailleurs prêt à payer un supplément si on le lui réclame.

2° La faute théologique serait-elle facilement grave, et par suite y aurait-il matière à restitution ?

3° Cette conduite cesserait-elle d'être blâmable, si elle était motivée par des raisons comme celles-ci : froid, rencontre d'amis, indisposition, éviter une société tapageuse ou inconvenante ?... même si ces cas avaient été prévus quand a été payé le prix de la place ?

R. — Ad I. Le porteur d'un billet de troisième classe qui se permet en chemin de fer de prendre place dans les vagons de 2e et de 1re, fait tort à la compagnie des chemins de fer et commet une injustice. Entre lui et la compagnie il y a eu contrat, et il doit se soumettre aux conditions expresses du contrat. S'il a acheté un moyen de transport de cinq francs, a-t-il le droit d'en prendre un de dix ou de quinze francs ?

Il a tort d'assimiler le règlement qui tarife diversement les places dans les chemins de fer à une loi pénale. D'abord ce n'est pas une loi, bien qu'il soit en quelque sorte légalisé et reconnu par la loi, ce qui lui donne plus de force. Il détermine seulement, sous le contrôle de l'Etat, les clauses du contrat qui intervient entre les voyageurs et les compagnies, lequel contrat est soumis à la justice commutative, qui oblige de sa nature, en conscience, et à peine de restitution si elle est violée.

C'est en vain encore que notre voyageur de 3e se déclare prêt à payer un supplément si on le surprend par hasard dans les 1res. Cela ne peut le justifier, non plus que le voleur qui se déclare prêt à restituer quand on le prend la main dans le sac.

Ad II. Il est évident que l'injustice peut atteindre ici comme ailleurs une matière grave, et obliger *sub gravi* à restitution.

Ad III. Les raisons invoquées ne suffiraient pas par elles-mêmes pour excuser la conduite que nous réprouvons, surtout si elles avaient été prévues et par conséquent négligées à dessein au moment où l'on a pris un billet de troisième avec l'intention de voyager dans une classe supérieure. Si durant le parcours surgit une cause qui nécessite le changement de vagons, rien n'est plus facile que de présenter son billet et de le faire déclasser en payant le surplus.

Q. — Il est d'usage courant, parmi certains corps d'officiers ministériels dont les tarifs remontent à presque un siècle, d'augmenter leurs honoraires à l'aide de certains artifices. Est-ce une injustice entraînant l'obligation de restituer ? L'usage se base sur le défaut de proportion entre la valeur de l'argent il y a cent ans et sa valeur aujourd'hui.

R. — Il serait utile de dire à quels artifices recourent ces officiers ministériels pour augmenter leur traitement. Tous les moyens ne sont pas bons : il en est qui sont injustes. S'ils font payer le surplus de leurs honoraires à des tiers qui ne doivent rien, ils commettent une injustice. De même, s'ils mettaient une main trop avide dans les deniers publics. La majoration des tarifs établis par la loi

ou l'autorité compétente n'est pas permise non plus en soi, parce que le tarif légal représente le juste prix, qui ne peut être dépassé sans injustice.

On objecte que l'argent n'a plus la valeur d'autrefois ; qu'un tarif établi il y a cent ans ne peut conserver sa valeur qu'autant qu'il sera élevé en proportion même de la diminution de la valeur de l'argent. C'est vrai. Mais c'est à l'autorité à élever ce tarif, et non aux particuliers. Si la coutume de majorer le tarif s'établit, il faut qu'elle soit publique, non abandonnée à l'arbitraire, et approuvée au moins tacitement par l'autorité.

Q. — M. X... a prêté 50.000 francs à 10 0/0 à un jeune libertin. Il vient se confesser, reconnait avoir mal agi en prêtant cet argent, puisqu'il savait fort bien le mauvais usage qu'en faisait le jeune homme, mais ne se croit obligé à aucune restitution, se basant sur cette idée que plus le taux qu'il demandait était élevé, moins le jeune homme pouvait lui demander de l'argent, moins il pouvait satisfaire ses passions, et moins il offensait Dieu. Il croit en un mot que, dans ces conditions, si prêter est un péché, prêter à gros intérêt c'est un moindre péché, c'est diminuer son péché, et qu'en raison de cela il n'est pas tenu de restituer. Son raisonnement est-il admissible? Peut-on ou doit-on l'absoudre?

R. — M. X... a l'air de confondre un peu deux côtés distincts de la question. Il a péché, comme il le reconnait, contre la vertu de charité, en fournissant à un jeune libertin les moyens de se mal conduire. Cette faute ne manque pas de gravité : prêter 50.000 francs pour entretenir et faciliter l'inconduite, ce n'est pas petite affaire, quand même le mauvais effet prévu ne serait imputable qu'indirectement dans la cause.

C'est en vain que M. X... cherche à s'excuser, par cette raison que le taux élevé de l'intérêt de la somme prêtée devait plutôt détourner le jeune libertin de contracter un emprunt ruineux et par conséquent de satisfaire ses passions. Le fait du prêt accepté avec des conditions usuraires détruit la valeur de la raison alléguée. Il n'y avait qu'un moyen d'être utile au jeune débauché, celui que la charité imposait : lui refuser l'argent qu'il demandait, et lui donner en place un conseil salutaire.

Tel est le premier côté de la question. Le second regarde la justice.

Si le jeune homme était mineur, le contrat consenti par lui avec M. X... pouvait être rescindé par la sentence du juge. Cependant il n'eût pas été déchargé de l'obligation *naturelle* de restituer la somme empruntée, mais il l'eût été très probablement de payer les intérêts, au moins ceux qui dépassaient la taxe légale.

Supposé que le juge n'ait pas rescindé le contrat du mineur, ou que l'emprunteur fût majeur, et après qu'il a soldé le capital et l'intérêt convenu de 10 0/0, M. X... est-il obligé de restituer?

Nous répondons avec Gury (grand *Traité des Contrats*, t. 2, p. 493) :

« Le lucre excédant le taux de la loi civile est tout à fait illicite et injuste et par conséquent sujet à restitution, au moins généralement parlant; car l'équité exige que la proportion soit conservée entre l'utilité de l'argent livré et la valeur de cette utilité; or, une telle proportion n'existerait évidemment pas s'il était permis de dépasser le taux de la loi, attendu qu'il n'appartient pas aux individus, mais à l'autorité publique, d'établir l'argent comme valeur représentative de toutes choses et de déterminer l'usage de cette valeur dans le commerce public, et de fixer un prix proportionné de cet usage. Toutefois il faut probablement excepter le cas où le dommage naissant excéderait d'une manière notable la taxe légale. »

En droit, M. X... est tenu de restituer ce qu'il a perçu au-dessus de la taxe légale; à moins peut-être qu'il n'ait éprouvé un dommage notable excédant la taxe légale, v. g. s'il avait encouru pour la somme prêtée le *periculum sortis extraordinarium*.

En fait, le prodigue, s'il était *sui juris*, a pu validement dilapider ses finances, emprunter à gros intérêts et consentir à payer 10 0/0. C'est ce que la loi semble admettre quand elle dit : « L'intérêt conventionnel peut excéder celui de la loi, toutes les fois que la loi ne le prohibe pas, à la condition qu'il soit fixé par écrit. » (art. 1907 C. civ.). Il serait donc difficile d'obliger M. X... à restituer, s'il est dans les conditions déterminées par la loi. Au moins, s'il veut s'en tenir à la loi, il semble qu'on ne puisse pas l'obliger à une restitution.

Q. — Un prêtre qui réciterait de temps en temps son bréviaire en se servant de la traduction française faite par le Carmel de Lons-le-Saunier, satisferait-il au précepte?

R. — Le prêtre doit réciter le bréviaire dans la langue de l'Eglise, et non dans une traduction en langue vulgaire.

En ne récitant pas l'office dans la forme approuvée et imposée par l'Eglise, on ne satisfait pas à son obligation. Or l'Eglise n'a pas approuvé la récitation en langue vulgaire; et elle a imposé la récitation en langue liturgique.

Q. — Sens précis du mot *comprobatur* dans cette antienne de sainte Agathe :

« Summa ingenuitas est in quâ servitus Christi comprobatur. »

R. — Dans cette antienne, « comprobatur » a le sens de « est vérifiée, établie, prouvée ». On pourrait traduire :

« La perfection de la condition libre est la servitude du Christ bien établie. »

Q. — Lorsque le curé célèbre la messe *pro populo*, est-il tenu de verser au répondant la petite somme de vingt-cinq centimes, comme pour les messes rétribuées? Dans ma paroisse, c'est le sacristain qui répond toutes les messes basses. Comme sacristain, il reçoit chaque année un traitement de quatre-vingt-dix francs.

R. — Le servant de messe a droit à une rétribu-

tion, quelle que soit la messe célébrée. S'il n'y a pas de tarif prévu pour certaines messes, par exemple pour la messe basse de chaque jour, pour les messes *pro populo*, la quotité est à régler à l'amiable. En beaucoup de paroisses, les enfants servent la messe sans rien exiger; ils sont fiers de servir à l'autel, et sont tout heureux de recevoir les menus cadeaux que le curé sait leur faire à propos.

Quant au sacristain qui reçoit une rétribution annuelle, tout dépend des conditions convenues avec lui ou fixées par l'usage.

S'il est entendu qu'il soit chargé, moyennant cette rétribution, de répondre aux messes basses, il n'y a pas à lui verser autre chose. Mais si c'est pour lui une surérogation en dehors de ses charges, il a droit à une rétribution spéciale. Nous ne pouvons rien dire de plus, ne sachant ce qu'il en est.

Q. — Deux personnes habitant la paroisse de G. ont l'intention de contracter mariage et font publier les bans. Trois jours avant le mariage, les deux futurs quittent définitivement la paroisse de G. pour aller habiter une maison située quelques mètres plus loin, mais sur la paroisse de C. Etant beaucoup plus rapprochés de G. que de C., ils continueront d'assister aux offices de G., c'est même le curé de G. qui, d'accord avec un confrère de C., visite les malades de ce quartier, fait faire la première communion aux enfants, administre les derniers sacrements, mais il ne bénit point les mariages. Le curé de G. ayant publié les bans, pensant qu'une cause peut se terminer là où elle est commencée, que d'ailleurs le domicile ne se perd qu'après six mois, a béni le mariage sans délégation, sans même avertir le curé du nouveau domicile, qui ne savait pas la présence des futurs dans sa paroisse.

Je demande :

1° Les futurs avaient-ils perdu le domicile dans la première paroisse en acquérant domicile dans la seconde ?

2° Le mariage est-il valide ?

3° Dans le cas de nullité, que faire?

R.—Ad I. En quittant définitivement leur domicile précédent, les futurs avaient perdu leur domicile sur la paroisse de G. et avaient acquis domicile sur la paroisse de C.

Il n'est pas vrai que le domicile ne se perd qu'après six mois. Il se perd par le fait que les époux ont définitivement quitté le domicile précédent.

Ad II. Le mariage est invalide. La raison que la cause peut se terminer là où elle est commencée est sans aucune valeur, parce que la publication des bans n'est pas le mariage.

Ad III. Il faut faire renouveler le consentement des époux en présence du curé de C. ou de son délégué, et des témoins requis.

La nullité du mariage résultant du fait public du changement de domicile, le renouvellement du consentement doit être également public et consigné dans le registre ordinaire des mariages.

On doit aussi renouveler la bénédiction nuptiale qui n'a pu être donnée validement, le mariage étant invalide.

Toutefois l'Ordinaire pourrait, si les circonstances l'exigeaient, autoriser la célébration du mariage à la maison, et seulement devant le curé et les témoins.

Si l'une des deux parties refuse de se présenter soit à l'église, soit à la maison, il faut obtenir qu'elle renouvelle son consentement, soit par procureur, soit par lettre, et faire comparaître l'autre partie, de telle sorte que la forme du Concile soit observée.

Si les deux parties refusent obstinément, on peut exposer le cas au Saint-Siège et demander ses instructions. Mais ce refus serait un obstacle à la concession d'une dispense *in radice* : « Si neuter contrahentium, dit Clément Marc, matrimonium in forma legitima revalidare consentiat, dispensationi non est locus, cum contumaces minime Ecclesiæ indulgentiam sentire mereantur. » (n° 2088, 3°.)

Q. — Il y a un an environ, L. fit la connaissance de M. Epris des charmes de la demoiselle, il lui promet le mariage et obtient toutes ses faveurs, même les plus intimes (pas d'enfant cependant). L. est bien accueilli à la maison, se montre en public, au bal, à la promenade, au « temple, » au bras de M.

Dégrisé aujourd'hui, mais mis en demeure de tenir sa promesse, L. recule et cherche une porte de sortie. Etant catholique et M. protestante, il invoque ce motif de différence de religion. M. répond qu'elle se fera catholique. Il allègue alors qu'il n'a pas fait son service militaire, que ses parents s'opposent au mariage, ce qui est vrai ; bref, il ne veut pas l'épouser. Mais M. accepte tous les délais, pourvu qu'on lui promette de ne pas l'abandonner, sinon elle fera du scandale, elle le défigurera s'il faut ; et, paraît-il, elle n'est pas commode, la belle.

L., anxieux, ne sachant comment sortir de ce guépier, vient me trouver et me dit : Que faire?

R. — L. ayant promis le mariage sérieusement, comme il appert de sa manière subséquente d'agir avec la jeune personne, avec sa famille et devant le public, et la promesse ayant été acceptée de M. qui, en conséquence, s'est livrée à lui, a entretenu ses relations avec lui, et demeure attachée à la promesse dont elle demande l'exécution, L. est obligé, en conscience, d'épouser M. quand la chose sera possible.

Il ne serait délié de son obligation que si M. renonçait à son droit, ou si l'accomplissement de la promesse était impossible, ou s'il y avait du côté de M. quelque raison grave qui ne permît pas à L. de l'épouser.

Or 1° M. ne cède rien de son droit.

2° M. lève successivement toutes les difficultés qui la concernent : changement de religion, attente.

3° L'exposé n'indique aucune raison qui puisse dégager L. de son obligation.

Il ne reste que l'opposition des parents. Cette difficulté n'est pas insurmontable ; mais elle a une certaine importance. L. peut se servir de cette raison auprès de M. pour qu'elle lui rende sa parole. Mais si M. persiste, il est au moins

tenu de faire ce qui est possible pour obtenir le consentement de ses parents.

L. a agi en jeune homme; il peut se repentir de ce qu'il a fait; mais il s'est lié. Il n'a qu'à en subir les conséquences.

Sa volonté de ne pas épouser M. est un manque de parole, contraire à la fidélité et à la justice. Un tiers pourrait toutefois en tirer une raison à faire valoir auprès de M., en lui représentant qu'elle court le risque de n'être pas heureuse avec un mari qui ne l'épouse pas de bon cœur. Mais il peut lui plaire de l'épouser quand même.

Les menaces de M. sont moins graves que la faute du manque de parole ; mais on peut en tenir compte, et L. fera sagement de ne pas s'exposer aux suites d'un ressentiment qui pourrait aller à de graves extrémités.

Si, malgré tout, L. ne veut pas absolument épouser M., il lui doit, en conscience, une satisfaction.

Q. — 1° Je viens vous demander votre avis sur un scapulaire qu'une dame pieuse s'efforce de répandre, probablement avec le conseil d'un prêtre.

Voici la description du scapulaire :

Scapulaire de la Passion, sur le milieu duquel on a attaché quatre petits lambeaux d'étoffes superposés : noir, brun, bleu et blanc, avec croix des Trinitaires.

Ces petits morceaux d'étoffe ainsi disposés ne me semblent pas du tout répondre à l'idée que l'on se fait du scapulaire ni au respect qui lui est dû.

2° Qu'est-ce que le scapulaire noir ?

R. — Ad I. Il est permis de superposer plusieurs scapulaires pour les réunir par deux cordons, mais à une double condition :

1° Les pièces de drap qui composent les scapulaires doivent être distinctes, et de la matière et de la couleur propres à chaque scapulaire, suivant une décision de la sacrée Congrégation des Indulgences du 27 avril 1887 : « Ad IV : Mens est, ut qui sacerdotes utuntur indulto apostolico induendi Christifideles quinque scapularia, non benedicant scapularia nisi ea sint distincta, id est vere quinque scapularia, sive totidem, sive duobus tantum funiculis unita, et ita ut cujuslibet scapularis pars una ab humeris, alia vero a pectore pendeat; non vero unum tantum scapulare in quo assuantur diversi coloris panniculi, prout ab hac S. Congregatione jam cautum est. »

Comme on le voit clairement par cette déclaration, la sacrée Congrégation repousse pour la circonstance une pièce d'étoffe sur laquelle seraient cousus de tous côtés les divers morceaux de drap propre à chaque scapulaire, de manière à former une mosaïque.

Elle repousse aussi un scapulaire ainsi composé: *ut... unicus tantum in utraque funiculorum extremitate panniculus habeatur in quo conspicitur ornamentum intextum vel acu pictum ex diversis coloribus ad significanda plura diversa scapularia* [1].

[1] S. C. des Ind. *Decreta auth.* n. 423, 18 août 1868.

Enfin la sacrée Congrégation des Rites a refusé d'approuver, le 14 juin 1879, un scapulaire qui représentait les couleurs et les images des quatre scapulaires [1].

2° Quant à la manière d'attacher les divers scapulaires, les auteurs ne permettant pas de les coudre l'un sur l'autre de tous côtés, parce qu'ils ne seraient pas distincts, il ne reste plus qu'à les réunir par leur bord supérieur pour les fixer à un même cordon double. Le P. Béringer permet aussi de les coudre un peu par le centre, de manière cependant que les bords restent séparés sur les trois autres côtés [2].

Ad II. Le noir est permis pour le scapulaire du Mont-Carmel, et il est de rigueur pour le scapulaire de la Passion, de S. Paul de la Croix ; mais il ne faut pas confondre ce dernier avec le scapulaire de la Passion, des Lazaristes, pour lequel le rouge est obligatoire [3].

Q. — Une église a un chemin de croix en quatorze croix de bois, c'est parfait. Mais ces croix ne portant aucun numéro, on les a portées à la sacristie deux ou trois jours pour une réparation de l'église et replacées aux mêmes places, sans tenir aucun compte de leur rang, de sorte que la première est devenue troisième ou quatrième, la deuxième cinquième ou dixième, etc. Les indulgences sont-elles perdues? Je ne le pense pas ; cependant, pour ma tranquillité de conscience, je voudrais bien avoir votre *confirmatur*.

R. — Nous sommes de votre avis.

Q. — Voudriez-vous bien, s'il vous plait, me dire si on peut gagner les indulgences attachées aux actes de foi, d'espérance et de charité, en récitant ces courtes paroles :

« Credo quia verus;
« Spero quia fidus ;
« Amo quia bonus » ?

R. — Benoît XIV a déclaré que les indulgences ne sont pas attachées à une formule déterminée des actes de foi, d'espérance et de charité ; mais que chacun peut adopter celle qui lui convient, pourvu qu'elle exprime les motifs respectifs des trois vertus.

La formule que vous indiquez, ayant ces motifs exprimés, nous semble suffisante.

Q. — 1° Nous avons l'habitude, dans les missions, d'attacher l'indulgence de la bonne mort aux crucifix ; je pensais que ces crucifix pouvaient servir pour tous les mourants. Or je lis le contraire dans votre numéro du 8 octobre 1896, à la page 881 : « Après l'usage qu'en a fait le mourant, l'indulgence est perdue, et il faut faire bénir de nouveau le crucifix pour qu'il puisse servir à un autre moribond. » C'est bien difficile à obtenir en pratique.

Je ne connaissais pas le crucifix de la bonne mort à l'usage exclusif du prêtre dont vous parlez dans le même numéro. Pourriez-vous me dire qui a le pouvoir de les bénir en dehors du Souverain Pontife?

[1] S. R. C., n. 5783.

[2] Tachy, *Traité des Confréries*, p. 215 ; Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 402.

[3] *Traité des Confréries*, p. 207.

2° Que pensez-vous de l'habitude de certains prédicateurs qui ont coutume de bénir le peuple à la fin de leur sermon ?

3° Est-il absolument certain que l'ignorance n'excuse pas de l'excommunication *absolventem complicem?*

R. — Ad I. Nous ne savons pas si le Souverain Pontife a délégué à certaines personnes la faculté de bénir les crucifix de la bonne mort à l'usage des prêtres avec indulgence plénière *toties quoties*. En tous cas, nous ne trouvons pas cette faculté énumérée dans le catalogue publié par les *Analecta ecclesiastica* au commencement de cette année 1897.

Il est tout aussi simple de se procurer la faculté d'appliquer les indulgences apostoliques, et de bénir un objet pour chaque malade : un signe de croix suffit.

Ad II. La pratique de bénir le peuple après le sermon n'est pas condamnée par l'Eglise, et elle ne renferme rien en elle-même qui puisse la faire regarder comme interdite.

Ad III. Nous avons cité l'an dernier, à la page 80, la décision du Saint-Office du 13 janvier 1892 qui déclare « absolventes complicem in re turpi cum ignorantia *crassa* et *supina* excommunicationem *incurrere*. »

Q. — Pour gagner les indulgences si précieuses attachées à l'exercice du Chemin de la Croix, est-il absolument requis *a*) de méditer, selon sa capacité, sur la Passion du Sauveur ou sur le point qui correspond à la station, *b*) de réciter à chaque station *Pater noster*, *Ave Maria* et *Gloria Patri* et *c*) à la fin, de dire ces mêmes prières cinq fois, en l'honneur des cinq plaies de Jésus-Christ, n'oubliant pas de prier aussi selon l'intention du Souverain Pontife?

Que penser du P. Berthier qui, dans son livre sur le *Prêtre dans le ministère des Missions et des Retraites* (édition 3^{me}, 1891), écrit ceci à ce sujet (p. 472): « Il suffit de parcourir les stations et de réfléchir ou méditer sur les souffrances de Notre-Seigneur que chacune des quatorze stations offre à nos yeux. Pas nécessaire de réciter le « Notre Père » ni les autres prières à chaque station, ni à la fin des stations » ?

R. — Le seul exercice obligatoire pour gagner les indulgences du Chemin de la Croix, c'est la méditation sur la passion de Notre-Seigneur en général. Le P. Béringer est encore plus large que le P. Berthier : « Il n'est pas nécessaire, dit-il, quoique cela réponde davantage à la nature de l'exercice, de faire une considération spéciale sur chacune des quatorze stations ; il suffit de méditer en général sur la passion de Jésus-Christ [1] ». Un peu plus haut il avait dit que ni le *Pater* et l'*Ave* de chaque station, ni les six *Pater*, etc., qui se disent à la fin aux intentions du Souverain Pontife, ne sont nécessaires pour gagner les indulgences.

Q. — Dans la règle du Tiers Ordre de saint François, il est dit que tout curé peut donner, en dehors du ...ssionnal, la bénédiction avec indulgence plénière à ... ou cinq tertiaires.

Cette clause doit-elle s'entendre restrictivement, de telle sorte que si les tertiaires n'étaient que trois seulement, ou bien six, il ne pourrait la donner? Ou bien doit-on l'entendre en ce sens qu'il faut qu'ils soient au moins quatre ou cinq pour qu'il puisse la donner ?

R. — D'après la loi générale de l'Eglise, la bénédiction avec indulgence plénière se donne : ou bien au confessionnal après la confession sacramentelle, par tout confesseur ; ou bien à l'*assemblée* des tertiaires, par le prêtre muni d'une délégation spéciale des supérieurs de l'ordre.

La manière dont est formulée la note dont vous parlez indique que les supérieurs ont voulu autoriser tout curé à donner la bénédiction avec indulgence plénière quand il y aurait une *assemblée* de tertiaires. Les chiffres qu'ils ont posés sont restrictifs dans ce sens que le curé n'aura aucun pouvoir s'il n'y a pas au moins quatre tertiaires présents ; mais ils ne le sont pas dans l'autre sens, au contraire.

Q. — 1° Quelle est l'origine des « brandons » ou « feux » le soir du premier dimanche de carême ?

2° Pour simplifier la besogne, j'achète une certaine quantité de chapelets, je les indulgencie et je les distribue à tous mes enfants du catéchisme qui n'en ont pas, moyennant 0 fr. 05 ou 0 fr. 10. Les chapelets ont-ils perdu l'indulgence ?

3° Le vendredi, pendant le carême, nous faisons publiquement le chemin de la Croix. Pour surveiller la jeunesse toujours un peu turbulente, je reste à ma place au chœur, d'où je lis les considérations, et trois enfants de chœur font le tour des stations avec la croix. Le public se tourne successivement autant que possible vers les stations. Gagnons-nous les indulgences ?

R. — Ad I. Au moyen âge, le premier dimanche de Carême s'appelait le dimanche des *Brandons*. « Ce nom doit son origine à une cérémonie expiatoire à laquelle se condamnaient les jeunes gens qui s'étaient trop livrés aux licences du carnaval. Le premier dimanche de Carême, ils venaient à l'église, une torche ou flambeau *(brandon)* à la main, pour faire une réparation publique de leurs excès. Le pasteur leur imposait une pénitence qui durait jusqu'au jeudi saint, jour de l'absolution générale. Même quand la réparation fut tombée en désuétude, l'usage des feux ou *brandons* lui survécut [1] ».

Ad II. Du moment où vous retirez une somme quelconque de la cession des chapelets indulgenciés, les indulgences sont perdues. Votre cas rentre parfaitement dans l'exposé suivant de la S. Congrégation des Indulgences du 10 juillet 1896, que nous avons donné à la p. 95 de cette année : « An amittant Indulgentias cruces, coronæ, etc., si quis prævidens eas jam benedictas postulatum iri certa occasione, puta magni concursus fidelium, in antecessum benedicendas curet pro iis qui eas, restituto pretio expenso, petituri sint? — *Resp. Affirmative*. »

[1] ...*ndulgences*, t. I, p. 282.

[1] Lerosey, *Histoire et symbolisme de la liturgie*, p. 427.

Ad III. Le P. Béringer examinant le cas que vous indiquez, exige la présence d'un second prêtre allant de station en station : « Si à cause des dimensions de l'église, ou par suite d'autres dispositions locales, les fidèles avaient peine à entendre celui qui dit les prières devant les stations, le prêtre qui les récite pourrait, sans qu'une autorisation spéciale soit requise à cet effet, se placer dans la chaire (ou à quelqu'autre endroit convenable pour être entendu), pourvu qu'un second prêtre, accompagné de deux clercs ou de deux chantres, parcoure en même temps les stations et s'arrête à chacune d'elles. (Rescrit de la S. Congrégation de la Propagande donné à l'évêque de Bois-le-Duc (Hollande), le 1er mars 1884, et inséré dans la 2me édition de l'*Instructio de Stationibus*, etc., p. 65) »[1].

Comme vous le voyez, votre manière d'agir ne concorde pas avec celle préconisée par le Saint-Siège, et vos fidèles ne gagnent pas les indulgences du chemin de la Croix. Comme votre cas se rencontre fréquemment, il serait avantageux de solliciter soit des indults, soit plutôt une permission générale permettant de faire le chemin de la Croix avec un seul prêtre demeurant en chaire et les enfants de chœur allant de station en station.

Q. — 1° Un fonctionnaire public qui n'a rien à faire peut-il toucher son salaire *tuta conscientia* ?

A quoi est-il tenu ?

2° Un ministre ou autre haut fonctionnaire de l'Etat peut-il recevoir et garder une somme d'argent qu'on lui offre pour l'aider à soutenir sa candidature ?

R. — Ad I. Ce fonctionnaire, chargé sans doute d'un office auquel il est attaché, et qu'il est toujours disposé à remplir si les circonstances le demandent, peut retenir en conscience le salaire convenu. Ce n'est pas sa faute s'il n'a pas l'occasion de travailler et d'agir : c'est l'affaire de son commettant. Est-il tenu de dire à celui-ci qu'il lui a confié une sinécure ? Il serait pour lui très louable et noble de le faire, mais peut-être n'y serait-il pas obligé d'une manière absolue. Cela en tout cas dépendrait beaucoup des circonstances, qui ne nous sont pas assez connues.

Ad II. Ici il y a une intention spéciale, une fin à atteindre que se propose la personne qui offre une somme d'argent. La cause finale étant substantielle dans les contrats, dans les donations et offrandes, si elle vient à manquer, l'acte qui la poursuit devient caduc. Donc ce ministre ou haut fonctionnaire ne pourrait retenir et garder pour lui une somme d'argent qui lui serait offerte *précisément* pour appuyer et faire réussir sa candidature à une charge publique. Nous disons *précisément*, parce que si la personne donatrice ne restreignait pas son intention, et voulait absolument favoriser le donateur, quand même celui-ci ne se prêterait pas à son dessein, la donation demeurerait valide.

[1] Béringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 281.

Q. — Dans la paroisse de A..., où la coutume existe de chanter presque tous les jours, sans heure fixe ni assistance, un seul Nocturne et les Laudes pour trois services fondés avec Vigiles, M. l'abbé Z..., vicaire, ayant négligé pendant un an, pour cause de laryngite aiguë, de satisfaire à cette obligation, s'est mis en tête de compenser cette lacune par quelques messes basses.

1° Y a-t-il dans ce cas particulier compensation réelle ?

2° Est-ce qu'en général ces sortes de compensations-là sont admissibles ? Dans quelle mesure pourraient-elles l'être, et dans quelles conditions ?

R. — Les fondations doivent être scrupuleusement exécutées, parce qu'il y a une sorte de contrat entre l'église qui les accepte et le fondateur qui en paie les honoraires. Il faut dire la même chose des dispositions testamentaires, par respect pour la dernière volonté des mourants.

Une commutation, si elle a lieu, ne peut être faite que par le Saint-Siège, quand les conditions sont restées dans le même état du côté de la fondation. Un particulier ne peut la faire de son autorité privée, même sous prétexte de mieux faire.

Pour appliquer ces principes au cas particulier qui nous est soumis, nous pensons :

1° Que M. l'abbé Z... ne peut pas compenser par des messes les offices des défunts qu'il n'a pas dits ;

2° Qu'il doit ou bien redire un nombre d'offices égal à ceux qu'il a omis, ou bien solliciter une commutation du Saint-Siège en alléguant l'état de sa santé.

Q. — J'ai en ma possession une relique *Veræ Crucis* parfaitement authentique.

Pour faire en particulier le chemin de la Croix, puis-je m'en servir de préférence à un crucifix indulgencié à cette fin, et gagner les indulgences ?

Je n'ai jamais vu nulle part une réponse à cette question.

R. — Pour gagner les indulgences du chemin de la Croix, il faut un crucifix, c'est-à-dire une croix sur laquelle se trouve attachée en relief l'image de Notre-Seigneur crucifié. Une relique de la Vraie Croix, si authentique soit-elle, ne suffit pas pour gagner les indulgences, qui ne sont attachées qu'à un crucifix bénit par un prêtre autorisé.

Q. — Dans une paroisse où il y a au moins deux vicaires, celui qui n'est pas de semaine est-il tenu de prévenir son curé s'il désire s'absenter, dès lors que son service est fait et qu'il ne découche pas ?

R. — S'il vit à la table du curé, la *politesse* lui en fait un devoir. Autrement, non.

Q. — Intimement persuadé que tout homme bien doué ne doit rien faire machinalement, je prends la liberté de vous poser une question sur la 8e leçon *de Com. plur. Martyrum, 2° loco*.

Voici le passage que nous lisons sans en comprendre le sens : « Pro octava multi inscribuntur psalmi : et mandatum accipis octo illis partem dare, fortasse benedictionibus. Sicut enim spei nostræ octava perfectio est, ita octava summa virtutum est. »

J'ai tâché plus d'une fois de comprendre ce que je lis là, et je vous avouerai qu'il m'a toujours été impossible de saisir la pensée de saint Ambroise. D'ailleurs je ne

suis pas le seul ; dans le Levant, comme en France, je crois qu'il y a bon nombre de prêtres qui éprouvent la même difficulté que moi.

Si vous daignez m'éclairer sur ce point, du coup vous rendrez service à beaucoup d'autres ecclésiastiques, à qui l'on ne pourra plus adresser le mot de Philippe : « Putasne intelligis quæ legis ? » (Act. VIII, 30.)

R. — Nous avons déjà traité cette question il y a quinze ans. Mais pour nos abonnés qui n'ont pas la première série de l'*Ami*, nous y revenons.

Voici d'abord le sens général de la leçon.

Saint Luc et saint Mathieu nous enseignent l'un et l'autre la perfection, mais différemment, puisque saint Luc la renferme en quatre béatitudes tandis que saint Mathieu en énumère huit.

Tout est compris dans les quatre béatitudes de saint Luc, comme les quatre vertus cardinales s'étendent à tout l'ensemble des actes vertueux.

Tout est compris dans les huit béatitudes de saint Mathieu, car le nombre huit est mystiquement le nombre parfait.

Voici maintenant la traduction légèrement paraphrasée de la leçon :

« Saint Luc n'a rapporté que quatre béatitudes du Seigneur, tandis que saint Mathieu en a huit. Mais dans ces huit sont les quatre, et dans ces quatre sont les huit. L'un, en effet (saint Luc), a embrassé en quelque sorte les quatre vertus cardinales (qui renferment toute la loi morale), et l'autre (saint Mathieu) a exprimé le nombre mystique (qui indique la perfection). Beaucoup de psaumes en effet (qui ont pour objet la vie éternelle) sont intitulés : *Pro octava ;* et (dans l'Ecclésiaste, ch. XI, v. 2) il vous est recommandé de donner une part à ces huit, qui sont sans doute les béatitudes. Car, de même que l'octave est (le symbole de) la consommation de notre espérance (dans le ciel), ainsi l'octave représente (sur la terre) l'ensemble des vertus. »

Q. — 1° Permettez-moi d'ajouter une observation à une réponse donnée dans le n° 9 de l'année courante, 4 mars 1897, à la fin de la deuxième colonne de la page 188.

Le scapulaire bleu imposé par les missionnaires de N.-D. de Lourdes est imposé en vertu des pouvoirs reçus individuellement du général des Théatins, et par suite n'est pas autre que le scapulaire des Théatins.

Le directeur de l'archiconfrérie de l'Immaculée-Conception établie à N.-D. de Lourdes, jouit aussi, en vertu de son titre, du pouvoir d'imposer le même scapulaire, et il communique ce pouvoir aux directeurs des confréries affiliées. On peut gagner avec le scapulaire ainsi reçu toutes les indulgences accordées au scapulaire des Théatins.

Mais les indulgences des six *Pater, Ave* et *Gloria* n'ont pas été accordées immédiatement au scapulaire bleu ; elles ne sont gagnées que par communication aux privilèges des Théatins. Seraient-elles aussi gagnées par ceux qui ont reçu le scapulaire de la part des directeurs des confréries dont j'ai parlé plus haut ? Le bref érigeant l'archiconfrérie ne le spécifie pas.

2° Il est question dans le même numéro, page 187, au bas de la 1re colonne, du *chapelet des apparitions de N.-D. de Lourdes.* Un chapelet de dix-huit *Ave, Maria,* avait été imaginé et appelé de ce nom par un pieux jésuite ; il avait été approuvé par un des précédents évêques de Tarbes et enrichi de 40 jours d'indulgences. D'autres pieux fidèles, ou bien encore des marchands d'objets de piété, *des industriels,* peuvent en avoir imaginé d'autres. Nous voyons ici, à peu près chaque année, une éclosion de *nouveautés pieuses* de toute sorte, *chapelets de saint Joseph, de saint Antoine de Padoue, de sainte Philomène,* etc., variant quant au nombre des grains et quant à la nature des prières. N'y a-t-il pas en cela plus d'un abus ? Pourtant ces pieuses personnes vous présentent les approbations de tels et tels évêques.

R. — Ad I. Nous sommes heureux de pouvoir éclairer un point sur lequel il y avait quelque obscurité. Nous pouvons poser plusieurs principes qui découlent des explications qui nous sont données :

1° L'archiconfrérie de l'Immaculée-Conception érigée par Pie IX, le 11 février 1873, dans la basilique de Lourdes, n'a pas de scapulaire comme marque distinctive essentielle, et la seule inscription suffit pour qu'on en fasse partie, comme cela a lieu pour nombre de confréries ; cependant le scapulaire bleu est *conseillé.*

2° Le scapulaire en laine bleue imposé par les Missionnaires de Lourdes n'est autre que le scapulaire bleu des Théatins. Or, comme ce scapulaire bleu ne forme pas une confrérie, l'inscription n'est pas requise pour qu'on le reçoive validement et qu'on profite des indulgences qui y sont attachées.

3° Bien que la dévotion au scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception soit très recommandée aux membres de l'Archiconfrérie de l'Immaculée-Conception, il y a cependant là deux choses distinctes en droit et souvent en fait ; car il peut se faire qu'une personne se contente de l'inscription sans recevoir le scapulaire, ou reçoive le scapulaire sans se faire inscrire. Dans le premier cas elle sera membre de l'archiconfrérie, et dans le second cas elle sera simplement agrégée au scapulaire bleu.

Si une personne est en même temps associée à l'archiconfrérie et au scapulaire bleu, ce qui peut se faire en demandant l'imposition du scapulaire à tout prêtre muni de pouvoirs spéciaux, elle profitera des indulgences des deux dévotions.

4° Il y a plusieurs relations entre le scapulaire bleu et l'archiconfrérie de l'Immaculée-Conception de Lourdes, au sujet de la distribution du scapulaire bleu :

a) Le directeur de l'archiconfrérie jouit, en vertu de son titre, du pouvoir d'imposer le scapulaire bleu. C'est là un pouvoir délégué, attaché au titre et non à la personne. On en a des exemples dans les pouvoirs accordés aux prêtres qui font partie d'un conseil de la Propagation de la Foi. Aussi quand le titulaire change, l'individu qui cède sa place perd ses pouvoirs.

b) Les directeurs des confréries affiliées ont aussi le pouvoir d'imposer le scapulaire bleu, mais par communication du directeur de l'archiconfrérie. Tout cela peut se faire, mais en vertu

de pouvoirs spéciaux. Or, on se demande si les privilèges sont les mêmes pour ceux qui reçoivent le scapulaire bleu des mains des directeurs des confréries affiliées, que pour ceux qui le reçoivent des mains du directeur de l'archiconfrérie. L'affirmative n'est pas douteuse. Il n'y a, en effet, qu'un seul scapulaire bleu ; du moment où une personne est reçue légitimement, elle jouit de tous les privilèges qui y sont attachés. Le pouvoir d'imposer le scapulaire suppose nécessairement la concession des indulgences ; autrement il n'y aurait nul besoin d'un pouvoir extraordinaire.

Avant de finir ce qui concerne le scapulaire bleu, nous nous permettrons de demander s'il est bien vrai que les indulgences des six *Pater*, *Ave* et *Gloria* n'ont été accordées au scapulaire bleu que par communication aux privilèges des Théatins. Tous les documents que nous avons consultés les donnent comme une concession directe, sans faire aucune allusion à une communication quelconque. Bien qu'aucun n'indique la date de l'indult de concession, il n'y a pas à s'en préoccuper après le décret du 14 avril 1856, qui déclare le privilège authentique.

Ad II. Le Saint-Siège ne cesse de nous prémunir chaque jour contre les dévotions nouvelles et insolites, les disant pleines de périls pour la foi.

Q. — Un de mes confrères vient de m'assurer qu'il existe un décret, déjà ancien il est vrai, mais depuis quelques jours remis en vigueur, qui interdit aux confesseurs des pensionnats soit de frères, soit de religieuses, d'entendre les confessions et des maîtres ou maîtresses, et des pensionnaires.

D'après la remise en vigueur de ce décret, les confesseurs qui, dans un pensionnat ou une communauté, seraient seuls à entendre les confessions des uns et des autres ne pourraient désormais plus agir ainsi : ils devraient se faire adjoindre un autre confesseur, ou bien, s'ils étaient dans l'impossibilité d'en avoir un autre, demander un indult leur accordant la permission de confesser à la fois maîtres et élèves.

R. — Nous n'avons aucune connaissance du décret dont vous parlez. En fait, il est vrai, le même prêtre n'est pas chargé des religieuses et des élèves dans beaucoup de communautés. On évite ainsi de nombreux inconvénients ; mais si cela se fait en vertu d'une louable *coutume*, propre à certains instituts et à certains diocèses, il n'y a cependant aucune loi générale qui l'impose. C'est aussi l'avis du P. Meynard, dans ses *Réponses canoniques*, t. I, n° 216.

Q. — Votre numéro du 15 avril dernier, couverture p. 85, cite Béringer pour les Indulgences. Mais je crois que mon petit Recueil répond mieux à la question qui vous est posée. Je vous serais reconnaissant de le recommander. En fait d'indulgences, ce qui manque c'est la propagande à bon marché. On m'a fait l'honneur de me dire du bien de mon opuscule. Je reçois des lettres d'ouvrières, de personnes du peuple, très satisfaites et renouvelant leurs commandes.

Je vous en envoie un exemplaire pour l'examiner.

R. — Il y a plusieurs remarques à faire sur cette petite brochure de M. l'abbé Jaud, curé de Chauché (Vendée), intitulée : *Le trésor des indulgences ouvert aux pieux fidèles*. L'amour de la vérité et le désir de rendre service aux fidèles qui le liront, guident seuls notre plume.

1° « Il faut avoir l'intention *actuelle*, ou tout au moins *habituelle* de les gagner. » P. 2, n. 7. — Beaucoup d'auteurs nient l'efficacité de l'intention *habituelle* pour les indulgences, il eût été plus sûr de mettre intention *virtuelle*, comme le font généralement les canonistes.

2° « D'une manière générale, la confession (dans la quinzaine qui précède) et la communion sont imposées. » P. 3. — Il y a là deux erreurs manifestes.

a) La confession et la communion ne sont pas imposées d'une manière générale pour les indulgences plénières, bien que, en fait, on les rencontre assez souvent dans ces concessions. La règle est qu'on ne doit regarder comme obligatoires pour une indulgence que les œuvres qui sont clairement exprimées dans le bref de concession. Il s'ensuit que la confession et la communion ne sont requises pour une indulgence que si l'indult en fait mention.

b) La confession qui suffit, d'après la règle générale, pour gagner toutes les indulgences qui se présentent, est, non pas celle de la *quinzaine*, mais celle qui se fait *dans le cours de chaque période de sept jours*. Ce n'est qu'en vertu d'un *indult* que la confession faite tous les quinze jours peut suffire.

Pour ceux qui ne se confessent que rarement, la confession pour gagner une indulgence doit être faite le jour même ou la veille du jour auquel est attachée l'indulgence. Si dans quelques diocèses on peut faire la confession plusieurs jours avant la fête, ce n'est qu'en vertu d'un indult.

3° « Une seule communion suffit pour plusieurs indulgences plénières le même jour. » P. 3. — L'auteur aurait pu ajouter avec beaucoup d'utilité pour les fidèles : *et le jour suivant*.

4° « La sainte Vierge, d'après des révélations très autorisées, a promis : 1° que ceux qui portent avec piété ce scapulaire (du Mont-Carmel) et qui en sont revêtus au moment de la mort, seront préservés des feux de l'enfer ; 2° qu'ils seront promptement délivrés des flammes du purgatoire (le samedi après leur mort), pourvu, etc. »

Ce passage, à notre avis, ne rend pas assez exactement le sens des documents authentiques. Voici ce que dit la leçon VI^e du Bréviaire romain, au 16 juillet : « Filios in scapularis societatem relatos, qui abstinentiam modicam, precesque paucas eis præscriptas frequentarunt, ac pro sui status ratione castitatem coluerunt, materno plane affectu, dum igne purgatorii expiantur, solari, ac in cœlestem patriam obtentu suo *quantocius* pie creditur efferre. »

Le décret de la S. Congrégation de l'Inquisition, du 20 janvier 1613, est ainsi conçu : « Il est permis aux Pères Carmes de prêcher que les fidèles peu-

vent admettre la pieuse croyance du secours accordé après leur mort aux religieux et aux confrères de l'association de Notre-Dame du Mont-Carmel. Il est permis, en effet, de croire que la très sainte Vierge aidera les âmes des religieux et des confrères morts en état de grâce, pourvu qu'ils aient porté le scapulaire pendant leur vie, gardé la chasteté de leur état, etc. Les prières continuelles de Marie, ses pieux suffrages, ses mérites et sa spéciale protection leur sont assurés après leur mort, surtout le samedi, qui est le jour consacré par l'Eglise à la très sainte Vierge. »

5° « Les scapulaires des tiers ordres de saint François, de saint Dominique, etc. » P. 5. — Le tiers ordre de saint Dominique, comme plusieurs autres d'ailleurs, n'a pas de scapulaire, mais seulement une ceinture.

6° « L'acte héroïque... est une offrande que nous faisons de toutes nos œuvres satisfactoires personnelles... *et que nous déposons entre les mains de la sainte Vierge pour qu'elle en dispose à son gré, en faveur des âmes du Purgatoire.* » P. 6. — Cette méthode de déposer le fruit satisfactoire de nos œuvres entre les mains de la sainte Vierge, bien que louable et généralement suivie, n'est pas obligatoire : il est utile de le dire.

7° Dans l'énumération des indulgences attachées à certaines prières, il y a plusieurs erreurs, soit sur le nombre de jours, qui est parfois augmenté, parfois diminué; soit sur le nombre de fois où l'on peut gagner l'indulgence chaque jour. Il est d'ailleurs facile de remédier à ces erreurs en utilisant la *Raccoltà* et ses dernières traductions. En fait d'indulgences, il faut l'exactitude la plus scrupuleuse, parce que la bonne foi ne remédie à rien.

Q. — Quelle règle de conduite doit tenir un prêtre à l'égard de pénitents venus d'autres paroisses?

R. — Pour une confession *accidentelle*, il faut accepter tous ceux qui se présentent, sans leur faire la moindre observation.

Pour prendre la *direction régulière* d'une conscience, on ne doit le faire qu'avec beaucoup de discrétion, après avoir tenté tous les efforts possibles pour rétablir la confiance au curé de la paroisse, et souvent après avoir pris conseil de personnes désintéressées.

Q. — Berthe, qui a vécu quelque temps dans un grave désordre, veut faire une confession générale. Or, elle s'obstine à vouloir faire cette confession générale à son complice, soutenant qu'elle sera plus libre et mieux comprise. Mais voilà que de ses aveux il ressort que ses confessions précédentes ont manqué de sincérité. Questionnée sur ses rechutes, Berthe a nié chaque fois être récidive et habitudinaire.

Si elle a agi de la sorte, c'est par crainte de se voir repousser ou d'inspirer trop d'horreur aux divers confesseurs auxquels elle s'est adressée.

En rigueur de droit, — les statuts diocésains se renfermant strictement dans les prohibitions de l'article x de la Bulle *Apostolicæ Sedis*, — le complice peut-il recevoir la confession générale de Berthe et l'absoudre? Berthe a-t-elle satisfait à la loi en soumettant, même dans ces conditions, ses péchés au pouvoir des clés?

Il reste entendu que la confession de Berthe comporte d'autres péchés non réservés.

R. — L'absolution du complice *in peccato turpi* n'est permise qu'à l'article de la mort, quand il n'y a pas d'autre prêtre présent, ou si le prêtre présent ne peut entendre la confession du mourant sans causer un grave scandale. Même dans ce cas, le complice qui pourrait absoudre doit tout faire pour s'éloigner et laisser ainsi la liberté à un autre prêtre.

LITURGIE

Q. — En voyage avec un confrère un de ces jours derniers, je lui demandai de dire avec moi Matines et Laudes du lendemain. « Non, me répondit-il, je vais bien dire Vêpres et Complies avec vous, mais pendant que vous continuerez de dire Matines et Laudes, je dirai les Petites Heures d'aujourd'hui, car je ne pense pas qu'il soit permis de dire une partie de l'office du lendemain avant d'avoir achevé l'office du jour. »

Qu'en pense l'*Ami*?

R. — L'ordre à mettre dans les parties de l'office est regardé comme n'obligeant pas *sub gravi*, et une raison sérieuse peut en dispenser, comme la charité. Strictement, on satisfait toujours au bréviaire en le disant pendant le temps voulu. Il est certain qu'il est convenable de finir l'office du jour avant de commencer celui du lendemain, mais en dehors de cette raison de convenance, nous ne voyons pas de principe pour établir l'obligation absolue.

Q. — Vicaire et aumônier tout à la fois, j'ai trouvé en arrivant au couvent un usage qui, je crois, est contraire à la liturgie. Tous les jours, après ma messe au couvent, j'expose le Saint-Sacrement et à 4 heures je donne la bénédiction, après laquelle je rentre le Saint-Sacrement dans le tabernacle. Mais voici la difficulté. Les bonnes sœurs gardent le Saint-Sacrement exposé le jeudi et la nuit du vendredi, mais elles veulent cependant la bénédiction comme les autres jours. Peut-on, dans le cas où l'on garde le Saint-Sacrement exposé, donner quand même la bénédiction, et les religieuses peuvent-elles invoquer la coutume qui se pratique chez elles depuis plusieurs années sans réclamation de la part de mes prédécesseurs?

R. — La bénédiction avec le Saint-Sacrement ne doit se donner qu'une fois, avant la fin de l'exposition (25 sept. 1882). Cependant, s'il ne s'agit pas de l'exposition des Quarante-Heures, avec la permission de l'Ordinaire, on pourrait pour une réunion de congrégation, ou même par simple dévotion, en évitant de le répéter trop souvent, donner la bénédiction lors même que l'exposition ne dût pas finir à ce moment (11 mai 1878).

Q. — Je lis dans notre *Ami* : « Or, les prières après la messe ordonnées par Léon XIII sont certainement obligatoires en conscience ».

Comme il y a beaucoup de bons auteurs classiques (par exemple Lehmkuhl, t. II, n° 238, S. Alphonsus, Quarti, Merati, Collet, apud Ærtnys, l. 6, n. 154 ; de Herdt, t. I, n. 294), qui exceptent le *Benedicite* et ses Oraisons, il semble qu'on peut dire que certainement *practice* cette obligation, comme d'une loi incertaine, n'existe pas.

Est-ce qu'elles sont récemment prescrites par quelque décret ?

R. — Nous avons dit que les prières étaient obligatoires en conscience, sans déterminer la nature de cette obligation. Il est évident qu'elle n'est pas grave ; cependant nous les croyons plus imposées que le *Benedicite* et les oraisons, à cause du scandale du peuple à craindre, et de l'ordre qu'en ont donné partout les évêques.

Les auteurs cités par l'honorable correspondant ne peuvent parler des *prières de Léon XIII ;* ils parlent des prières que le Missel indique à dire après la messe ; ainsi nous comprenons pourquoi ils exceptent le *Benedicite* et les Oraisons.

Q. — 1° Un grand fabricant de notre ville fournit nos ornements de la semaine dans les conditions suivantes. Pour les uns la chaîne est de fil, de laine ou de coton ; mais tout le tissage fait sur la chaîne est de soie. Pour les autres, c'est l'inverse : la chaîne est de soie, et le reste ou de fil, ou de laine ou de coton. Le fabricant prétend que les ornements de luxe seuls sont pure soie. Le satin lui-même la plupart du temps n'est pas pure soie : il y a mélange de coton. D'où cette conclusion qu'aucune église ne possède, suivant lui, d'ornements de la semaine qui soient pure soie. Les ressources des églises ne permettraient pas ce luxe.

Les étoffes fournies par ce fabricant pour les ornements de semaine peuvent-elles être regardées comme liturgiques ?

2° Quelle est la vraie place du cierge pascal dans le sanctuaire ? Dans certaines de nos églises on le met vis-à-vis le tabernacle ; dans d'autres on le met du côté de l'Evangile.

R. — Ad I. Les Rubriques ne demandent qu'un seul ornement en soie ; le voile du calice, les autres ornements peuvent être en soie, velours, draps d'or ou d'argent. Il est défendu d'avoir des ornements dont la *majeure partie* ou partie principale serait en coton ou en lin, en étoffe de verre, ou même en laine. La Sacrée Congrégation a refusé d'approuver ces matières. Cependant, le 21 avril 1893, elle a approuvé une nouvelle étoffe faite de soie et de fibres de mûrier. La raison de la pauvreté ou de la difficulté de s'assurer de la nature de l'étoffe, ne sont pas suffisantes pour s'exempter de cette règle. La première peut donner lieu à demander une dispense. Quant à la seconde, le curé est simplement tenu d'employer une prudence humaine et possible. La manière générale d'agir autrement ne peut donner un droit.

Ad II. La place du cierge pascal est du côté de l'Evangile, puisque c'est là qu'on doit le placer le samedi saint après sa bénédiction.

Q. — Il existe à Amélie-les-Bains, station balnéaire des Pyrénées-Orientales, un établissement ecclésiastique où beaucoup de prêtres de toutes les parties de la France et de l'étranger viennent en hiver pour la douceur du climat, et le reste de l'année pour suivre le traitement des eaux sulfureuses.

Dans cet établissement il y a une chapelle qui fut autorisée simplement comme chapelle privée. A certains jours de fêtes réservés, il n'était pas permis d'y dire la sainte messe ; ce qui offrait de graves inconvénients pour les prêtres de la maison. Après réclamation, Mgr l'évêque leur permit d'y célébrer tous les dimanches et fêtes de l'année sans exception.

Jusqu'ici chaque prêtre disait la messe d'après son ordo particulier, et dès lors il arrivait souvent qu'on célébrait simultanément avec des couleurs différentes.

Il a semblé à plusieurs qu'il n'était pas permis d'agir ainsi et qu'on devrait suivre pour les messes l'unique ordo diocésain, au moins toutes les fois que cet ordo indique une fête double.

Abonnés de l'*Ami du Clergé*, nous attendons pour être fixés la réponse qu'il voudra bien nous donner.

R. — La question est tout entière de savoir si la chapelle est publique ou non. Du moment que Mgr l'évêque a permis d'y célébrer tous les jours, même les dimanches et fêtes de l'année, sans exception, il a pu avoir l'intention de rendre la chapelle publique, surtout si les fidèles peuvent y assister et qu'on ait accès à la chapelle par la voie publique. Dans ce cas en effet la chapelle pourrait devenir *publique*, et tous les prêtres seraient obligés de suivre d'après les derniers décrets l'ordo du diocèse.

Mais comme notre correspondant dit que la chapelle primitivement fut autorisée simplement comme chapelle *privée*, il faut la considérer comme telle aussi longtemps que Mgr l'évêque ne dira pas le contraire. Or, l'Eglise dit que dans un oratoire privé chaque prêtre suit son ordo propre. Et en attendant, c'est cette dernière règle qu'il faut suivre.

Q. — J'ai une somme assez considérable qui m'a été donnée pour ériger une chapelle au Sacré-Cœur dans notre cathédrale. Mais où la mettre ? Nous n'avons que des chapelles absidiales. Cette place étant secondaire, peut-elle être donnée au Sacré-Cœur ? Y a-t-il, à ce sujet, des décisions de la S. C. R. ? Et quelles sont-elles ?

R. — Nous ne connaissons pas de décret qui exige de placer une chapelle du Sacré-Cœur dans la place principale d'une église.

Q. — Le prêtre assistant comme *index* à une messe solennelle peut-il mettre l'étole ? Mon opinion est négative.

R. — Le prêtre assistant à une messe solennelle auprès du célébrant ne peut y être que comme maître de cérémonie, et par conséquent doit être sans étole, à moins qu'il n'y ait droit à un autre titre, v. g. s'il est curé de la paroisse.

Un récent décret toutefois permet à un jeune prêtre d'être assisté à ses premières messes, et alors le prêtre assistant porte l'étole, de la Consécration à la Communion.

Q. — Le 3 novembre, nous célébrons la fête de saint Papoul, de première classe avec octave.

Les jours suivants de l'octave, quel ordre établir entre les deux mémoires de la Toussaint et du patron ?

A s'en tenir au principe que vous énoncez en 1896,

dans le n° 46, page 991, d'après lequel, dans le cas d'occurrence d'une fête particulière avec une fête commune à un diocèse ou à l'Eglise, la fête particulière l'emporte, il faudrait faire la mémoire du patron avant celle de la Toussaint.

Est-ce bien cela ?

R. — La fête de la Toussaint est une fête de première classe et de premier ordre ; celle du Patron est aussi de première classe, mais seulement de second ordre. (Voir le tableau publié par le décret du 27 août 1893 dans le *Cours élémentaire de Liturgie* du R. P. Velghe). Il faut donc donner la préférence à l'octave de la Toussaint.

Q. — Est-il nécessaire de reconsacrer une église dont les trois cinquièmes au moins sont conservés, mais dont la partie neuve comprend tout le sanctuaire dont l'autel fixe et consacré a été enlevé pour être replacé plus loin ? L'autel devra sûrement être reconsacré. Mais l'église elle-même ? Deshayes (1658) ferait croire que cela n'est pas nécessaire, puisqu'il admet seulement exsécration « quando parietes (ejus) pro *majori parte* et simul de novo construuntur », sans faire exception pour le chœur, qui matériellement parlant est moins grand que le reste.

R. — La règle donnée par Deshayes est celle de tous les liturgistes et de tous les canonistes, sans distinction aucune entre le chœur et le reste du sanctuaire. L'église, dans le cas présent, reste donc consacrée, et le maître-autel seul devra être consacré.

Q. — 1° Y a-t-il une décision de Rome enjoignant de nommer un religieux de son nom de religion en lui administrant l'Extrême-Onction, et à l'oraison de la messe et de l'absoute ?

2° Un prêtre qui dit la messe dans un diocèse étranger, peut-il ou doit-il dire l'oraison *de mandato* ordonnée par l'évêque du diocèse où il célèbre ?

3° Un prêtre peut-il ou doit-il dire l'oraison *de mandato* ordonnée par son évêque, quand il célèbre à l'étranger ?

4° Peut-on administrer le baptême à plusieurs enfants (quant aux cérémonies, bien entendu), lorsque l'un d'eux a déjà été baptisé et que pour lui on ne devrait que suppléer les cérémonies du sacrement ?

R. — Ad I. Pour l'Eglise, le nom de religion remplace le nom de baptême. Il est donc nécessaire d'employer ce nom, partout où pour les simples fidèles on emploie le nom de baptême.

Ad II et III. Il n'y a aucune décision sur cet article de la part de la Congrégation. Il faut donc appliquer les règles générales sur les lois obligatoires pour l'étranger. Cette loi nous semble personnelle, il faudrait donc qu'un prêtre sujet d'un évêque dise toujours l'oraison *de mandato*, dans son diocèse ou au dehors. Au contraire, un prêtre étranger n'y sera pas obligé. — De Herdt cependant soutient qu'elle est locale et pour le diocèse seulement, mais qu'elle oblige même les étrangers qui célèbrent dans le diocèse.

Ad IV. Cette manière de faire nous semblerait peu convenable, et par conséquent à éviter, à moins de graves motifs. Il faudrait en tous cas la permission de l'Ordinaire. Les Congrégations n'ont pu prévoir ce cas.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Evêques et Réguliers

I

SALERNITANA [1]

26 mars 1897.

Préséance dans les tiers ordres

A Sérino, au diocèse de Salerne, s'est fondée une Fraternité de femmes tertiaires franciscaines. Quand une de leurs sœurs vient à mourir, les autres membres de l'association prennent sur leurs habits séculiers le scapulaire et la corde de Saint-François et réclament la préséance sur les confréries laïques qui assistent revêtues d'un sac.

Les supérieurs franciscains prétendent qu'elles sont dans les conditions voulues par la loi pour avoir droit au privilège. 1° La Fraternité a été érigée canoniquement dans l'église des PP. Réformés par un membre de l'Ordre ; 2° les sœurs marchent en corps avec l'image de saint François et portent ostensiblement le signe distinctif de l'Ordre, le grand scapulaire et le cordon ; 3° elles ne revendiquent ce droit que pour les funérailles de leurs sœurs décédées, et non pour les autres sépultures.

Le curé de la paroisse s'y oppose. Voici ses motifs :

D'après la décision *in Sypontina*, de 1893, les tertiaires ne peuvent prétendre à la préséance que : 1° s'ils ont une croix à eux ; 2° s'ils revêtent l'habit propre du tiers ordre ; 3° s'ils marchent seuls, en écartant tous ceux qui ne sont pas inscrits. Enfin, ils ne sont en droit d'accompagner les défunts que s'ils ont été invités par testament ou appelés par la famille. Or, dans le cas présent, ces conditions ne sont pas remplies par les femmes tertiaires de Sérino.

La question avait été posée d'une manière générale :

An Congregationi Tertii Ordinis Franciscani erectæ Serino in Ecclesia PP. Minorum Reformatorum spectet præcedentia supra alias laicas sodalitates in casu?

Mais pour bien marquer qu'il s'agissait d'une décision dans une espèce bien déterminée, le doute a été ainsi réformé par la sacrée Congrégation elle-même :

An mulieribus Tertiariis Franciscanis loci Serino competat præcedentia supra alias laicas confraternitates in casu? — RESP. *Negative, et mulieres tertiariæ sequi debere, non autem præcedere feretrum.*

II

NERITONEN. [2]

26 mars 1897.

En Italie et en France, en vertu du décret de la sacrée Pénitencerie du 18 avril 1867, il suffit de trois religieux, dont un prêtre, pour qu'une maison de Réguliers soit exempte de l'Ordinaire.

[1] Salerne.
[2] Nardo, Italie.

Par son décret *Ut in parvis*, Innocent X a soumis à la visite de l'évêque les maisons des Réguliers où ne se trouvent pas *sex saltem religiosi probatæ vitæ, ex quibus quatuor ad minus sint sacerdotes maturæ ætatis*.

La sacrée Pénitencerie, émue de la situation faite aux réguliers d'Italie par les lois de spoliation exécutées en 1866, leur accorda certains pouvoirs afin de sauvegarder dans la mesure du possible la vie religieuse parmi eux. Sa lettre est du 18 avril 1867.

Le nº III est ainsi conçu :

Decernit præfatas domos, dummodo in eas tres saltem ad ibi degendum convenerint regulares, quorum unus ad minus sit sacerdos, jurisdictioni Ministri Provincialis fore subjectas, easque regendas esse per peculiarem superiorem ibi constituendum.

Il s'agissait des maisons particulières où les religieux expulsés se réuniraient au nombre de trois pour y pratiquer leur règle de la meilleure manière possible.

Le 12 septembre 1872, on demanda à la sacrée Pénitencerie quels étaient les droits des évêques pour la visite des maisons et des églises de l'Ordre où il y avait seulement trois religieux. Elle répondit que l'exemption existait comme auparavant :

1º Quomodo se gerere debeant superiores Provinciales et locales dum Ordinarius loci subjicere vult sacræ canonicæ visitationi ecclesias et domos, ac visitationi ita dictæ *auriculari* Regulares, qui in numero ternario simul habitantes, ecclesias ipsas et domos sui ordinis tenent? — Resp. Ad I. *Prædictas ecclesias ac domos, necnon religiosos ibidem degentes eadem immunitate gaudere a jurisdictione Ordinarii, qua antea fruebantur*.

Dans le second doute de la même question, on envisage la situation des religieux qui sont obligés de loger en dehors de leurs couvents et on fait deux suppositions : *a*) ou bien ils viennent dans l'église même du couvent se joindre à *celui* ou à *ceux* qui y sont restés pour y exercer les fonctions sacrées et y avoir les réunions ordinaires de la vie régulière, et alors on les déclare exempts comme ceux dont il est question dans le premier doute ; *b*) ou bien ils ne viennent pas à cette église, et alors ils sont soumis pour la discipline ecclésiastique à l'Ordinaire du lieu, et pour les obligations de la vie religieuse à leurs supérieurs réguliers : *Ita tamen ut Ordinarii suam in personas jurisdictionem ultra politiam et disciplinam ecclesiasticam extendere nequeant, salva quoad disciplinam regularem et obligationes quæ ex religiosa professione promanant, jurisdictione superiorum regularium.*

Comment faut-il entendre la réponse du 12 septembre 1872 déclarant que les églises, les maisons et les personnes des Réguliers jouissent de la même exemption qu'autrefois ? Le décret d'Innocent X *Ut in parvis* a-t-il été complètement rapporté par les décisions de la sacrée Pénitencerie du 18 avril 1867 et du 12 septembre 1872 ?

L'évêque de Nardo ne le pensait pas, et c'est pour cela qu'il voulut visiter un couvent de religieux dans lequel il n'y avait pas six religieux, dont quatre prêtres *maturæ ætatis*. Sur le refus des supérieurs, l'affaire fut portée au Saint-Siège.

L'évêque demandait si la réponse du 12 septembre 1872 avait rapporté complètement le décret d'Innocent X, et dans l'affirmative, comment il devait agir s'il savait de source certaine qu'il y eût des abus dans les maisons en question. Pour lui, les deux décrets de la sacrée Pénitencerie ne renfermaient aucune dérogation au décret d'Innocent X *Ut in parvis*. D'ailleurs, cette dérogation eût-elle existé, elle aurait été rapportée par un décret du 5 août 1872, dont il cite les termes.

Le supérieur des religieux répond de son côté que le Saint-Siège, pour aider à la conservation de la vie religieuse, a voulu déroger à la sévérité du décret d'Innocent X, et qu'aucune révocation de la grâce accordée n'a été publiée jusqu'ici.

La sacrée Congrégation s'est prononcée contre l'évêque, et a déclaré que le décret d'Innocent X avait été rapporté complètement par les Instructions du 18 avril 1867 pour tous les pays auxquels elles s'appliquent et pour tout le temps que dureront les présentes circonstances.

Quant à la manière de procéder en cas d'exemption s'il y a des abus certains, voici la règle à suivre. Si un religieux commet un délit *extra domum*, il faut suivre la procédure indiquée par le Concile de Trente, session XXV, chap. XIV, *de Reform*. Si la faute est commise *intra claustra*, l'évêque avertira le supérieur, et dans le cas où celui-ci n'agirait pas, il préviendra la sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers. Voici le texte latin de la réponse.

Resp. Ad I. *Pro locis ad quæ extenduntur instructiones S. Pœnitentiariæ diei 18 Aprilis 1867 et durantibus præsentibus adjunctis*, affirmative.

Ad II. *Satis provisum per S. Concilium Tridentinum, sess.* XXV, cap. XIV, de reform., *si regulares delinquant extra claustrum vel domum ; si vero delinquant intra claustra, Episcopus moneat Superiorem Regularem, et quatenus iste non provideat recurrat ad hanc S. Cong. EE. et RR.*

REMARQUES

Un décret de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers du 30 juillet 1881 a appliqué à la France les Instructions de la S. Pénitencerie de 1867. Dans le cas où l'application serait complète, il y aurait lieu de regarder comme exemptes toutes les maisons des réguliers *dummodo in eas tres saltem ad ibi degendum convenerint regulares, quorum unus ad minus sit sacerdos*. C'est ce que pense le P. Gautrelet pour tous les couvents dont les religieux ont été dispersés [1], et pour les maisons où se sont réunis, au moins au nombre de trois dont un prêtre, les religieux dispersés, pour y mener la vie religieuse *meliori modo possibili*.

Nous pensons que la même exemption s'applique aujourd'hui en France et en Italie à tous les cou-

[1] *Traité de l'Etat religieux*, t. II, p. 602.